

La identidad nacional y el carácter cívico político constituyen, en un plano ideográfico, las dos caras de una misma moneda. Es decir, son expresiones de la manera como los ciudadanos sienten pertenecer y participar en la Nación. La Nación es un concepto básicamente político cuya explicación es también un tanto compleja. Para muchos, es una reificación de un tipo de sociedad; es decir, constituye un plano meramente ideológico superpuesto a la “sociedad real”, por lo que su origen es una consecuencia de los cambios que se introdujeron con el advenimiento del Estado moderno.

Desde el plano epistemológico, la identidad nacional adolece de las mismas dificultades de definición que la Nación. Al igual que ésta, sufre en todos los aspectos que la conforman de las mismas vicisitudes que el Estado-Nación. Cada ciencia social aborda de manera diferente estos conceptos, pero todas ellas indican que es sumamente complejo tomar en cuenta todas las variables que componen estas dos entidades. Algunas de las investigaciones se plantean de manera ideográfica y otras intentan introducir aproximaciones nomotéticas. De cualquier manera, podemos pensar que las definiciones necesariamente representan lo que se ha dado en llamar “constructos” conceptuales.

En este libro hemos constituido una muestra de diversas aproximaciones y problemas sobre la identidad nacional y el carácter cívico político, tratando de exponer cómo se perciben estas entidades a la luz de las condiciones actuales y a partir de diversos puntos de vista. En ellos se concreta que tanto el Estado-Nación como la identidad nacional son productos históricos y que, por lo tanto, son cambiantes y, en el mejor de los casos, tienen un principio y un fin, como lo muestra el advenimiento de los procesos actuales de la mundialización. Se ha respetado el formato que cada autor ha determinado, conscientes de que cada ciencia social tiene su propia forma de analizar, evaluar y reportar sus temáticas de investigación. Esperamos que esto provoque en los lectores un interés mayor por conocer cómo se observa, en estos menesteres, la experiencia iberoamericana.

Sociología

ISBN: 978-607-402-249-0



HÉCTOR M. Cappello
ANTONIO E. DE PEDRO ROBLES

HISTORIA, IDENTIDAD NACIONAL Y CARÁCTER
CÍVICO POLÍTICO EN SOCIEDADES COMPLEJAS

P Y V

HISTORIA, IDENTIDAD NACIONAL Y CARÁCTER CÍVICO POLÍTICO EN SOCIEDADES COMPLEJAS

El caso de las sociedades española y latinoamericanas



HÉCTOR M. Cappello
ANTONIO E. DE PEDRO ROBLES



HISTORIA, IDENTIDAD NACIONAL Y CARÁCTER CÍVICO POLÍTICO
EN SOCIEDADES COMPLEJAS.
EL CASO DE LAS SOCIEDADES ESPAÑOLA Y LATINOAMERICANAS

Historia, identidad nacional y carácter cívico político en sociedades complejas

El caso de las sociedades española
y latinoamericanas

**Héctor M. Cappello
Antonio E. De Pedro Robles**



Primera edición: agosto de 2010

© Héctor M. Cappello
© Antonio E. De Pedro Robles
© Universidad Autónoma de Tamaulipas
© Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
Manuel María Contreras 73. Colonia San Rafael
México, D. F. 06470. Teléfono: 5097 20 70
editorial@plazayvaldes.com

Plaza y Valdés Editores
Calle Murcia, 2. Colonia de los Ángeles
Pozuelo de Alarcón 28223, Madrid, España
Teléfono: 91 862 52 89
madrid@plazayvaldes.com
www.plazayvaldes.es

ISBN: 978-607-402-249-0

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Índice

Introducción	9
<i>Héctor M. Cappello</i>	
Las orientaciones del arte popular y su influencia en la identidad y carácter cívico-político en México.....	17
<i>Héctor M. Cappello</i>	
En relación con el concepto de cultura y su inserción en el contexto de las sociedades globalizadas	31
<i>Antonio E. De Pedro Robles</i>	
Una mirada a los temores y expectativas del “Mercosur fundacional”: reflexiones sobre un proyecto inconcluso	41
<i>María Inés de Torres</i>	
América Latina: identidad, globalización e integración	65
<i>Jorge Gissi Bustos</i>	
El exilio de la Nueva España. Defensa y reafirmación de la españolidad republicana en México	77
<i>José Ma. López Sánchez</i>	
Identidad social negativa, alteridad y globalización	99
<i>Maritza Montero</i>	

Globalidad y transición política en México: una visión psicopolítica	115
<i>Graciela A. Mota Botello</i>	
Retos de las principales identidades colectivas ante la dinámica de la mundialización capitalista	153
<i>Andrés Piqueras Infante</i>	
Latinoamericanismo y globalización	189
<i>José Miguel Salazar (†)</i>	
The double bind of Brazilian culture and the ambiguities of globalization	199
<i>Luiz E. Soares</i>	
Globalización de la cultura y crisis de identidad	211
<i>Francesc Tort Chavarría</i>	
Nuevas identidades políticas y reestructuración económica neoliberal: el caso de El Barzón en México.....	225
<i>Luis Fernando Villafuerte Valdés</i>	

Introducción

Héctor M. Cappello

Publicar un libro sobre la identidad nacional en sociedades complejas con un enfoque interdisciplinario pareciera una temeridad o, en el mejor de los casos, un dislate. Sin embargo, pensamos que, a cambio de la complejidad de la tarea y de la azarosidad,¹ se obtienen perspectivas inéditas, no sólo producto de la diversidad de las disciplinas sociales involucradas, sino por el reflejo de dinámicas sociales propias que emergen en la diversidad del contexto iberoamericano.

Hablar de la identidad nacional en este momento evoca muy distintas reacciones en las diversas audiencias de los países iberoamericanos, al influir en ello sus características socioeconómicas y demográficas. En la medida en que los países son más pequeños, pareciera que la identidad nacional aún evoca compromisos cívicos e históricos de profunda raigambre emocional. La asociación ideoafectiva con que se tiñe el concepto de la identidad nacional con el de “patria”, “nación”, “cultura” e “independencia política” es notoria. Los países multitudinarios, de gran diversidad cultural y étnica, y penetrados por las corrientes mundiales en sus mercados internos, en la composición de sus políticas de gobierno —que favorecen la privatización—, en la orientación de su estructuración socioeconómica y en sus modelos educativos, manifiestan una vaga comprensión del significado de la identidad nacional y, en el mejor de los casos, la idea de las celebraciones cívicas van perdiendo lustre y atractivo para las mayorías.

Como la concepción política de nación, gobierno e identidad nacional fueron fruto de una reinterpretación de la historia, la cultura y la sociedad —a la cual no fueron

¹ Tal parece que en un futuro muy próximo, la manera en que se aborda el tema constituirá material para la arqueología social por efecto de la globalización.

invitadas pero sí ignoradas vastas poblaciones que no compartían actitudes, valores y perspectivas con la minoría dominante—, se produjo una integración nacional a partir de organizaciones piramidales, cuya representatividad se cuestiona aún en la actualidad. Se asume que la identidad nacional y la nación continúan en disputa con respecto a su presente y su futuro. Es verdad que algunas naciones, como España, a pesar de su pluralidad cultural y étnica, han sabido sortear de mejor manera este *desideratum*, ampliando los procesos de participación en todos los aspectos, aunque todavía con ciertas limitaciones notorias, impuestas por las oligarquías devenidas de su pasado franquista. No ocurre lo mismo en América Latina, donde pareciera que el debate sobre la identidad anda siempre en busca de autor. Y es que la región está constituida por un sistema de naciones harto irregular con esporádicos intervalos democráticos y una herencia autoritaria que aún no ha sido capaz de erradicar.

La identidad es un término que ha asumido una muy reciente carta de ciudadanía en el contexto de las ciencias sociales. Antes de los años cincuenta del siglo pasado, apenas aparecía en alguno que otro texto sin ninguna definición sistemática. Incluso hoy en día no hay una única definición aceptada por la mayoría, salvo en los aspectos más generales a los que el concepto se asocia. Un pequeño periplo por su decurso teórico podría darnos una cierta perspectiva desde la cual asomarnos a lo que entendemos por identidad y, posteriormente, por identidad nacional.

No cabe duda de que uno de los problemas conceptuales más arduos de trabajar en las ciencias sociales es el que corresponde a la “identidad nacional”. Acusa esta dificultad debido a que en la ingeniería conceptual sobre la que discurren todas y cada una de las ciencias sociales, se infieren una estructura subyacente, una arquitectura de espacios delineados de manera muy cruda y un difuso patrón de procesos multidimensionales inferidos. En la literatura especializada se asume a la identidad nacional como algo dado o ya comprendido y, la mayoría de las veces, se recurre a la ejemplificación, tomando como representación de este término una construcción simbólica o empírica, sin preocuparse por si tal representación es válida, confiable y representativa. Es decir, se obvia la definición y a partir de allí se va a la comparación supuesta para definir características: *a)* de comportamientos personales o colectivos, *b)* de formas de pensamiento peculiares o conspicuos, y *c)* de tendencias universales o endógenas en las formas de vida que asumen ciertos colectivos humanos.

Muchas veces los distintos especialistas pasan del concepto de identidad nacional al concepto de *carácter nacional* como si éstos fueran idénticos, o trataran de algo extremadamente semejante, lo cual trae como consecuencia una verdadera confusión en las implicaciones que de ello resultan. Sin embargo, la antropología cultural clásica, derivada de las necesidades del *foreign office* inglés por entender las peculiaridades de los colectivos coloniales para introducir cambios o controles con la menor dificultad

y oposición, construyó una serie de enunciados etnocéntricos para explicar culturas ajenas a la occidentalidad.

Lo mismo sucede con la psicología clínica basada en supuestos psicoanalíticos (Freud, Jung, Adler, Fromm), o la psicología conductual con James (estados de la conciencia), Thorndike (procesos de aprendizaje) y Angel (organicismo funcionalista). Todos estos investigadores occidentales construyeron tipologías descriptivas sobre el comportamiento, las cuales, aplicadas a poblaciones de naciones distintas a las occidentales, derivarían en estrategias de influencia social que pudiesen ser aplicadas a poblaciones en guerra, liberadas o invadidas, o a inmigrantes de etnias diferentes a la europea y/o americana anglosajona y, con ello, favorecerían el establecimiento de medidas para un mejor control social de dichas poblaciones. Estas aproximaciones o teorías tuvieron una extraordinaria difusión y aceptación en el ámbito intelectual y científico mundial, considerándose a creadores como autoridades sobre las psicologías de los nacionales.

El problema epistémico que se originó, de manera muy significativa, fue aceptar que a partir de ciertos fundamentos universales —cuyo modelo de comparación partía de ser “occidental europeo-estadounidense”— se establecía una norma de diferenciación con lo “no occidental, no europeo-estadounidense”. Por supuesto que esta estrategia siempre resultó en la creación de una tabla de valores en la cual se construyen identificaciones a partir de qué tanto se diferencia el evaluado del evaluador. De tal manera, los colectivos más diferentes al evaluador fueron considerados de manera semejante a “el buen salvaje” (Rousseau) de la Europa de la Ilustración, o a los poseedores o no de alma (Bartolomé de las Casas) de la época española de la Colonia y, ya en tiempos modernos, como personas colectivizantes contra personas individualizadas (Hofstede, 1980, 1991, 1998; Triandis, 1995).

Las descripciones literarias de los *Ethos* de Benedict (1934) influyeron por más de tres décadas en los trabajos de antropólogos y de psicólogos clínicos. Gorer (1950) y M. Mead (1951a, 1951b) continuaron con procedimientos y conceptos semejantes a Benedict, aunque explicitaron más la correspondencia de sus teorías con el psicoanálisis (carácter) y patrones de personalidad, sin que éstas se relacionaran muy estrictamente con teorías psicológicas específicas. Más adelante se acuñó el concepto de personalidad modal (Linton, 1945), buscando que la media de los resultados en las escalas evaluativas expresaran la personalidad modal de grupos nacionales o conjuntos étnicos.

En América Latina, en muchos de los trabajos de intelectuales del siglo XIX y principios del XX, se nota la influencia de los pioneros en la investigación antropológica europea y americana, sobre todo en las ideas que apuntaron para explicar por qué la región, a pesar de haberse independizado y de ser territorios muy ricos en

cuanto a biodiversidad, continuaba sin desarrollarse y exhibía carencias insultantes ya en pleno siglo xx.

Así, Ramos (1934) manifiesta los desafíos a que se enfrenta la nación mexicana al arribar a un mundo “donde prácticamente ya todo estaba repartido” y teñida de un profundo complejo de inferioridad desarrollado en su experiencia de ser un producto del coloniaje y de una historia llena de continuos fracasos. Carlos O. Bunge (1918), abuelo del filósofo Octavio Bunge (Argüedas, 1975), y García Calderón (1912) emplearon las teorías de Spencer (1855) y de LeBon (1896) para plantear que, en virtud del determinismo racial, la baja calidad de las razas indias y la pequeña cantidad de sangre blanca disponible durante la constitución de nuestras poblaciones iniciales contribuyeron a la creación de un cierto mestizaje de “carácter inestable”, al que se le atribuyó la responsabilidad del desorden en el que se sumergieron las naciones latinoamericanas.

Nim Frías (1907), aun siendo partícipe del grupo “arielista”, al analizar la situación de las naciones latinoamericanas consideraba que debían su fatal estado de atraso sociocultural y económico a su estirpe racial. Señalaba que sólo Uruguay y Argentina tenían un mayor valor en tanto que no poseían demasiados componentes indígenas en su estructura étnica. Rodó (1996), oponiéndose al cientificismo positivista predominante del siglo xix, consideró que América Latina era heredera de lo mejor de la tradición humanista del genio latino y, en oposición al materialismo sajón, cifraría su destino en el impulso al espiritualismo, la creatividad y el arte, y la libertad como fundamento del rescate de la latinidad.

En México, en la rebelión en contra del positivismo se expresaron ideas más revolucionarias. Las filosofías de Schopenhauer (2003), Nietzsche (1885), Stirner (2004), Boutroux (1908) y Bergson (2001) sirvieron como el ariete teórico contra el fatalismo materialista. Plantearon que era la libertad del hombre el problema fundamental, en especial frente a un mundo ávido de concepciones mecanicistas, en donde no se ofrecía nada “nuevo” de forma particular.

Vasconcelos (1957), Caso (1914) y Henríquez Ureña (1960), tomando las concepciones del vitalismo bergsoniano, indicaron que “la vida es una reacción”, “impulso que tiende a liberarse del control de las leyes materiales”, explicitando una autonomía frente al mundo mecanicista de la materia. Como hemos señalado en otra oportunidad (Cappello, 1995), el amor, el desinterés, la voluntad y la intuición son las constantes en estos autores, que dan significado trascendente al comportamiento humano.

Con ellos se inicia la historia del redescubrimiento de América. Su idea de la “restauración de los valores nativos” da origen a un fuerte movimiento indigenista y nacionalista (Vasconcelos, 1957; Tamayo, 1922; González Prada, 1946; Díaz de Medina, 1954). Reyes (1955) mantiene una actitud intelectual ecuánime frente al desbordante “jingoismo” cultural del indigenismo y del racismo. Este autor

contempla la idea de la “Raza Cósmica” de Vasconcelos, atemperada por la concepción de Frank Waldo (1928), un intelectual estadounidense vecindado en México, quien planteaba que tanto América Latina como Estados Unidos creaban un hombre nuevo, unidos por la “peculiar energía del nuevo mundo” y “el anhelo de la realización de un todo armonioso”, a pesar de las diferencias entre ambas culturas, pues mientras que en Estados Unidos hay un orden al que le falta vida, en la otra hay una vida a la que le falta orden.

Una generación posterior, con Paz (1959), Zea (1955), Martínez Estrada (1960) y Ramos (1934) mismo, consideró que en la introspección del carácter nacional podrían encontrarse los anhelos, preocupaciones y conflictos que explican por qué los latinoamericanos no han podido encontrar la “paz de espíritu” (¿?) que requieren para romper con añejas dependencias y encontrar un camino hacia la modernidad.

El desarrollo de la cultura sociológica y económica adicionó a los problemas de la subjetividad los problemas de la objetividad social, para explicar nuestro crónico subdesarrollo como países. Nuestros problemas no sólo dependen de una identidad difícilmente conformada, sino también de un sistema de condicionamientos económicos mundiales que mantienen las disparidades de todo género dentro y entre los países.

Sin embargo, no es el propósito de este libro hacer un análisis en profundidad sobre este problema. Preferimos que la lectura de las colaboraciones que se publican oriente al lector sobre la variabilidad de enfoques que se emplean en los análisis multidisciplinarios, que lo mismo utilizan aproximaciones ideográficas que nomotéticas, donde lo cualitativo da sentido a la fenomenología de la expresión de las identidades, así como lo cuantitativo enmarca con cierta precisión, no siempre suficiente, las dimensiones en las cuales se manifiesta este proceso intersubjetivo de las poblaciones que conviven en ese basto mundo de las sociedades complejas, en donde el contexto cívico-político las enmarca con su organización peculiar y adscriptiva.

Ninguna de las aportaciones que aquí se presentan puede ser encasillada en algún cartabón que las semeje, salvo el interés de remarcar cómo ciertos acontecimientos orientan los procesos de cohesión social como una resultante de la identidad nacional y el carácter cívico-político. Cabe indicar que en este periplo por las distintas latitudes que se manifiestan en los contenidos del presente libro, pareciera que las naciones iberoamericanas aún presentan ese quehacer *sui generis* que surge de la atmósfera encantada del “novomundismo”, pero que se limita por la férrea camisa de fuerza institucional heredada de la vieja España, quien, a su vez, vive su recreación en el reconocimiento de su incorporación a la nueva multinación europea, desprendiéndose de los resabios de una organización centralizada para dar lugar a las expresiones vivas de las comunidades autónomas y sus reclamos originarios.

Esperamos que la lectura de esta obra sea del agrado de todos los que se atreven a adentrarse en el tema de las identidades y caracteres nacionales, esperando que propicien una aguda curiosidad y acepten la invitación a sumarse a su investigación y análisis para, quizá, prever cuál será su destino frente a la expansión de nuevos modelos de una sociedad que se pretende globalizada y unidimensional en su estructura.

Bibliografía

- Argüedas, A. (1975), *Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos hispano-americanos*, 3ª edición, Santiago, Gisbert.
- Benedict, R. (1934), *Patterns of Culture*, Boston, Houston Mifflin.
- Bergson, H. (2001), *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, reedición, Nueva York, Dover Publications.
- Boutroux, (1908), *De la contingencia de las leyes de la naturaleza*, Holanda, Gutemberg.
- Bunge, C. O. (1918), *Nuestra América, ensayo de psicología social*, reedición, Buenos Aires, Casa Vaccaro.
- Cappello, H. M. (1995), “Los procesos de globalización, la cultura política e identidad y carácter nacionales en México” en Mato, Daniel, *Globalización y construcción de identidades y diferencias, conflictos y transformaciones sociopolíticas en América Latina*, Caracas, Venezuela, Nueva Sociedad/Universidad Central de Venezuela/UNESCO.
- Caso, A. (1914), *La filosofía de la intuición*, México, Ed. Nosotros.
- Díaz de Medina, J. F. (1954), *Sarivi, una réplica al Ariel de Rodó*, La Paz, Tijerina Librero.
- García Calderón, F. (1912), *Les Democraties de l’Amerique*, París, Flammarion.
- González Prada, M. (1946), *Horas de lucha*, Buenos Aires, Ed. América Lee, pp. 106-124.
- Gorer, G. (1950), “The Concept of National Character”, *Science News*, num. 18, Nueva York-Harmondsworth, Penguin Books/Appleton Century Crofts, pp. 105-123.
- Henríquez Ureña, P. (1960), *Obra crítica*, México, Ed. Emma Susana Speratti Piñero-FCE.
- Hofstede, G. H. (1998), *Masculinity and Femininity. The Taboo-Dimension of National Cultures*, Thousand Oaks, CA, Sage.
- _____ (1991), *Cultures and Organizations. Software of the Mind*, Londres, McGraw-Hill.
- _____ (1980), *Culture’s Consequences: International Differences in Work-Related Values*, Beverly Hills, CA, Sage.

INTRODUCCIÓN

- LeBon, G. (1896), *The Crowd: A Study of Popular Mind*, Londres, Ernest LTD.
- Linton, R. (1945), *The Cultural Background of Personality*, Nueva York, Appleton Century Crofts.
- Martínez Estrada, E. (1960), “Análisis funcional de la cultura”, *Lunes de la Revolución*, num. 47, 15 de febrero.
- Mead, M. (1951a), *Soviet Attitudes toward Authority*, Nueva York, McGraw Hill.
- _____ (1951b), “The Study of National Character” en D. Lerner y H. D. Lasswell (eds.), *The Policy Sciences*, Standford, University Press, pp. 70-85.
- Nim Frías, A. (1907), *Ensayos de crítica e historia*, Valencia, Sampere.
- Nietzsche, F. W. (1885), *Also Sprach Zarathustra*, Berlín, Chamitz.
- Paz, O. (1959), *El Laberinto de la Soledad*, 2ª edición, México, FCE.
- Ramos, S. (1934), *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Imprenta Mundial.
- Reyes, A. (1955), *Obras completas*, México, FCE.
- Rodó, J. E. (1990), *Ariel*, Montevideo, Ed. M.E.C.
- Schopenhauer, A. (2003), *El mundo como voluntad y representación*, reedición, Madrid, Trota.
- Spencer, H. (1855), *The Principles of Psychology*, Londres, Longman, Brown, Green, and Longmans.
- Stirner, M. (2004), *El único y su propiedad*, Madrid, Valdemar.
- Tamayo, F. (1922), “Carta de americanos para americanos”, *Repertorio Americano*, vol. XIII, pp. 406-407.
- Triandis, H. C. (1995), *Individualism and Collectivism*, Nueva York, Boulder Co.-West View Press.
- Vasconcelos, J. (1957), “La raza cósmica”, *Obras Completas*, 3 tomos, México, Libreros Mexicanos Unidos.
- Waldo, F. (1928), “El redescubrimiento de América. I. Los últimos días de Europa”, *Amauta*, num. 11, Lima, p. 2.
- Zea, L. (1995), *América en la conciencia de Europa*, México, Los Presentes.

Las orientaciones del arte popular y su influencia en la identidad y carácter cívico-político en México

Héctor M. Cappello

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias,
Universidad Nacional Autónoma de México-
Centro Multidisciplinario de Investigaciones Regionales,
Universidad Autónoma de Tamaulipas, México

En el programa de investigación sobre identidad nacional y carácter cívico-político en México, desde su propuesta inicial (Béjar y Cappello, 1983), se planteó que tanto la identidad como el carácter cívico-político nacionales eran producto de la creación de una forma peculiar de la organización de las sociedades contemporáneas: el Estado-Nación. Ello tiene la implicación de que estas dos entidades —la identidad nacional y el carácter cívico-político— siguen en todo a las vicisitudes que el Estado-Nación sufra a lo largo de su historia, es decir, ambas sufren cambios constantes dependiendo de la historia misma del desarrollo del Estado-Nación. Asimismo, no son inmanentes, sino que presentan muchas variaciones, cambios, mutaciones y, en el caso extremo, desaparecen, al igual que los estados-Nación.

En la actualidad nadie se siente, para presentar un ejemplo, yugoslavo; asistimos a la desaparición de tal nacionalidad. El país que solía ser Yugoslavia se ha convertido en cinco nuevas naciones, las cuales han creado nuevas identidades y caracteres cívico-políticos acordes con sus estructuras y condiciones sociales, culturales, políticas y económicas. Seguramente, muchas de estas nuevas identidades contienen rastros de rasgos de la identidad yugoslava y de las identidades regionales y locales que la constituían, pero también incluyen otros rasgos nuevos y predominantes desarrollados en los procesos emergentes que fueron dando origen a estas nuevas nacionalidades.

Otro ejemplo de los cambios que operan en las identidades nacionales se da por el debilitamiento de la estructura del Estado-Nacional, debido a la influencia de cambios exógenos a nivel internacional que rebasan las barreras políticas de la soberanía de los estados y se introducen en la dinámica del comportamiento de las poblaciones y colectivos que los componen. Un caso de esta naturaleza es la globalización.

El Estado moderno, muy a pesar de su impresionante expansión durante más de cuatro siglos en todas las sociedades organizadas del planeta, se enfrenta en la actualidad a un reto preñado de peligros: el de la pérdida de su hegemonía como sistema de organización paradigmático de la sociedad contemporánea. Nuevas formas de organización internacional han ido reduciendo su soberanía. De igual manera, el desarrollo vertiginoso de la ciencia, la tecnología y las comunicaciones han provocado no sólo éxodos masivos de poblaciones de un Estado a otro, sino que también la comunicación masiva ha reducido a cero las distancias socioculturales entre países, influyendo notoriamente a sus poblaciones con respecto a valores, actitudes, creencias, aspiraciones, expectativas y formas y estilos de vida, a tal punto que la distancia sociocultural entre las generaciones ha aumentado con respecto a la que existía 50, 100 o 200 años antes.

Hemos señalado que la identidad nacional y el carácter cívico-político son atributos socio-psicológicos que se manifiestan entre los ciudadanos como producto de un consenso intersubjetivo, que da cohesión a las poblaciones con el Estado-Nación al que pertenecen y en el cual participan. Sin esta liga, no habría Estado ni tampoco Nación. A la inversa, sin Estado-Nación, tampoco existirían la identidad ni el carácter cívico-político nacionales de los colectivos.

La manera en que el Estado-Nación conforma su masa de ciudadanos e influye en su proceso identitario es a través de las instituciones, sistema de espacios de significación donde los ciudadanos aprenden la especialización de sus relaciones sociales.

Las instituciones no sólo prescriben lo que se debe hacer en el mundo de las relaciones sociales dentro del orden establecido por el Estado en la Nación, también orientan hacia fines y propósitos que, al cumplirse, integran de forma cohesiva a los ciudadanos con su Estado-Nación.

Muchas instituciones se estructuraron y desarrollaron antes de la aparición del Estado moderno: el arte, la religión, la familia, la comunidad, la justicia, etc. Sin embargo, otras muchas aparecen y sustituyen a otras previas: la escuela, los partidos políticos, la banca y el congreso, entre otros. Así, antiguas y nuevas instituciones se integran bajo el paradigma organizativo del Estado-Nación y con el propósito de integrar a la ciudadanía para el cumplimiento de los objetivos, propósitos y fines del Estado mismo. Las instituciones son la vía regia para infundir estos principios en los colectivos de ciudadanos.

El logro del proceso de cohesionar al ciudadano con su Estado-Nación se hace mediante la eficacia de las acciones de dos tipos de instituciones: la directivas y las expresivas.

Las instituciones directivas son aquellas que imponen a los ciudadanos un conjunto de orientaciones prescriptivas, de deberes y requisitos sin cuyo cumplimiento no pueden ser aceptados dentro de ellas. Ejemplo de este tipo de instituciones son la escuela, los partidos políticos, los clubes, etcétera, cuya reglamentación dirige la aceptación o el rechazo de los individuos para incorporarse a éstas.

Las instituciones expresivas son aquellas que ofrecen al ciudadano un espacio de integración y comunicación ideo-afectiva, que sirve de respaldo emocional a sus acciones, además de que aseguran su pertenencia mediante una respuesta de solidaridad, cooperación y apoyo a sus miembros. Ejemplos de este tipo de instituciones son: la familia, la religión, la comunidad, la pandilla de amigos y el arte, por excelencia.

Tanto las instituciones directivas como las expresivas tienen, como efecto en la sociedad estadual, un complejo proceso de cohesión de los ciudadanos con los principios, metas, normas, estilos de vida, historia, valores, territorio y colectivos diversos del Estado-Nación.

A la identidad nacional —por la importancia que tiene como producto de la socialización de los individuos en las instituciones del Estado-Nación— la hemos definido como el sentido de pertenencia de los ciudadanos a las instituciones de su Estado-Nación. Es evidente que el proceso de socialización no es algo pasivo por parte del ciudadano o de las instituciones; por el contrario, es un proceso dinámico de interacción de los individuos y de las instituciones. Esto es, se requiere que haya participación de los ciudadanos y admisión y apertura por parte de las instituciones. Resultado de esta participación es la estructuración del sentido de pertenencia (identidad) pero, de igual manera, la continuidad de la participación en las instituciones da como resultado la aparición del carácter cívico-político de los ciudadanos.

Al carácter cívico-político lo hemos definido como la atribución común que se da a las acciones que regulan la participación institucional de un grupo nacional. Ello permite la articulación de los ciudadanos para la solución de los problemas cotidianos que afectan su forma de vida colectiva, así como en los momentos de excepción que se expresan en las crisis sociales. Podemos resumir esta definición diciendo que el carácter cívico-político es el sentido de participación más conspicuo de los ciudadanos en las instituciones del Estado-Nación. Tanto en la identidad como en el carácter cívico-político, el término de “sentido” se refiere al atributo psicosocial de estas dos entidades.

La concepción de que identidad nacional y carácter cívico-político son un producto “holístico” de la aparición histórica del Estado-nacional, conteniendo tanto

nuevas como renovadas instituciones provenientes de otros paradigmas de organización social, nos hace enfatizar que, a diferencia de otras concepciones de la identidad nacional y del carácter nacional, concebimos a estas dos entidades intersubjetivas compuestas por dimensiones no sólo culturales y sociales, sino también económicas y políticas. Podemos hablar, por ello, de identidades económicas, sociales, políticas y culturales que se dan en el ámbito del Estado-Nación (Béjar y Cappello, 1985).

El arte, siendo una institución fundamentalmente expresiva, por antonomasia se comunica por medios expresivos, explotando el manejo de los sentidos básicos para producir impresiones, percepciones y simbolizaciones que se asocian, de manera muy intensa, con símbolos, recuerdos y estructuras profundas de la memoria colectiva compartida. No en vano ha sido utilizado como recurso para el manejo de colectivos, tanto por motivos religiosos como políticos y militares.

En México, desde las culturas precolombinas, como durante la Colonia, la Independencia y el México contemporáneo, el arte se constituyó en un medio no sólo para educar los sentidos, sino también para establecer cánones sobre valores estéticos, morales, religiosos y políticos. La pintura, la escultura y particularmente la música, han tenido un uso intensivo para dichos propósitos. Ejemplo de estos aspectos los tenemos en los murales de Bonampak, Cacaxtla, Teotihuacan, Palacio Nacional, Antiguo Colegio de San Ildefonso y Paseo de la Reforma, en la ciudad de México. En el aspecto político en particular, fueron creadas por Blas Galindo, Manuel M. Ponce y Silvestre Revueltas, entre otros, partituras convalidando el movimiento nacionalista de la Revolución mexicana, las cuales intentan la creación de una música básicamente nacional, exaltando los valores de las culturas que se dieron en la historia nacional, aunque utilizando estilos musicales, técnicas y metodologías de la música europea de distintas épocas.

Sin lugar a dudas, las artes en México han desempeñado un rol muy importante en la construcción de un concepto de mexicanidad que apunta hacia la creación de una identidad nacional y un carácter complejo, místico y telúrico. Sin embargo, se tiene que reconocer que la enorme base expresiva de la que han partido estos movimientos artísticos ha sido tomada de las expresiones de la cultura popular, de sus tradiciones, leyendas y experiencias históricas y cotidianas, y su impacto se ha circunscrito a un pequeño núcleo.

No ha sucedido así con las artes populares: la danza (bailes), la música y el canto, los cuales, aunque perpetuando un cierto canon tradicional, se han ido renovando y cambiando en cuanto a sus temáticas (pero no intenciones) y estilos expresivos. Las artesanías, la música, el canto, los bailes y danzas contemporáneas del México actual, siguen generando anclajes colectivos de pertenencia a una cierta historia imaginada de la mexicanidad y sus contextos cambiantes.

Consideramos que el ciclo de constitución de un horizonte de mexicanidad, cualquiera que éste sea, no se ha cerrado, que la lucha por la Nación sigue vigente, y, en tanto que su pluralidad cultural y social no trascienda la cárcel de hierro que ha impuesto una oligarquía constituida por las tradiciones criollas y en menor proporción mestizas, orientadas hacia una concepción de modernidad un tanto confusa, seguirá vigente la expresión del México discriminado, marginado y olvidado. O, como lo señala Bonfil (1987), el México profundo a través del medio que les proporciona su originalidad y los nichos imponentes de la cultura popular.

En un programa de investigación sobre identidad nacional que iniciamos en 1985 (Béjar y Cappello), integramos a la cultura popular, representada por las instituciones que incluyen a la música, los bailes y las canciones, al igual que la religión y las artesanías, como una parte imprescindible para explicar lo que es la identidad y el carácter cívico-político nacionales.

La investigación ha aplicado, aproximadamente, 14 400 cuestionarios de muestras al azar de 54 ciudades (Béjar y Cappello, 1986, 1988; Cappello, 1998), las cuales han sido integradas en distintas regiones geográficas que creemos constituyen una representación de la heterogeneidad y variabilidad de los colectivos mexicanos. Hemos incluido, con el paso del tiempo, muestras de otros países, con el objeto de hacer comparaciones sobre las simpatías y diferencias entre los sentidos de pertenencia y de participación hacia las instituciones de sus propios estados-Nación.

Las encuestas nos han mostrado, de manera muy sensible, qué tanto se ha constituido la identidad nacional, de acuerdo con nuestros indicadores, y qué tan efectivas han sido las instituciones para convocar tales sentidos de pertenencia y de participación (Cappello, 1998, 2003a, 2003b, 2005).

En esta presentación exponemos los datos que hemos recogido del impacto de las instituciones de la cultura popular —bailes, artesanías, música y canciones— en las distintas regiones en que hemos dividido el territorio nacional. Para resaltar estos indicadores, las hemos comparado con una de las instituciones políticas (administración pública) y otra de las económicas (comercio) para poder hacer conclusiones pertinentes al respecto.

Antes de iniciar nuestro comentario, haré una breve exposición sobre el porqué considero que las artes populares —como la música y las canciones, así como el baile— se constituyen en componentes importantísimos de la identidad nacional.

Se hace referencia al arte como una de las formas de expresión más auténticas de lo humano y, por lo mismo, se considera como una fuente primigenia de la naturaleza básica de los pueblos. Se plantea como la forma más básica para transmitir, mantener y establecer proyecciones de la psicología de las comunidades en la historia de la comunidad, tanto por el formato y el contenido del discurso simbólico de las actitudes,

valores y creencias, como por las lealtades con las que se expresa la unidad del colectivo con sus instituciones trascendentes y cotidianas. El arte no sólo es un lenguaje, sino también un metalenguaje que permite que la comunicación humana pueda ponerse en contacto con la esencia de su mismidad y realidad ontogénica.

El arte revela, por una parte, lo que la realidad sensorial describe, y, por la otra, aquello que une al hombre con los símbolos más profundos de su colectivo, con sus entidades protohistóricas fundacionales ciertas o inventadas. Es, al fin y al cabo, un proceso revelado del sí mismo, de su historia, de su realidad presente compartida con sus iguales y se presenta como un augurio de lo que podría ser el futuro si se rompe esa identidad compartida.

Como todas las instituciones, las artes son producto de su contexto histórico particular. Si en el plano político estas instituciones se dan dentro del contexto del Estado-Nación, aun cuando su origen sea “pre-estadual”, al ser integradas en él, siguen sus vicisitudes y, aunque parecieran ser inmutables, integran todos los cambios de acuerdo con lo que el Estado —por dinámicas externas y propias— introduce en sus estructuras, orientaciones y características.

Si tomamos en cuenta a las artesanías mexicanas, vemos que los artesanos han conservado el arte y el buen gusto de los creadores de antaño. Los artesanos mexicanos manifiestan la herencia prehispánica en muchos de sus productos y, a la vez, durante el transcurso de las generaciones, en su técnica y elaboración han incorporado muchos aspectos de la vida que les ha tocado experimentar. Durante la Colonia se introdujeron nuevos patrones estéticos y productos que fueron traídos de Europa, lo cual no sólo facilitó su trabajo, sino que también lo enriqueció. Lo mismo sucedió con las influencias que conllevó el cambio de la sociedad rural a la industrial y predominantemente urbana. La influencia internacional se manifestó en muchas de sus elaboraciones y, aunque mantuvo su personalidad original, en ocasiones se orientó hacia nuevos usos, en los cuales lo ornamental sustituyó su función original.

¿Cómo, a pesar de tantos cambios, las artesanías mantuvieron sus características originales? No sólo ello, sino que adquirieron un mayor valor estimativo tanto para el adquirente como para el artesano. No podemos pensar que esto ocurrió sólo por el valor estético que intrínsecamente poseen. Es otra la explicación. La institución de las artesanías fue incorporada como una parte fundamental de la ideología fundacional del Estado mexicano. La artesanía se convirtió en una prueba objetiva del origen mítico de la Nación mexicana, enlazando a las generaciones actuales con el pasado idealizado de los pobladores originales que constituyeron las culturas precolombinas de México. Algo semejante aconteció con la música, canciones y danzas o bailes regionales, originados en distintos pero significativos momentos históricos de los colectivos que dieron origen a la nueva Nación.

Cantos y danzas precortesianas, dedicadas originalmente a usos religiosos asociados a calendarios que significaban momentos decisivos de la vida colectiva de las naciones indígenas, se adaptaron posteriormente a los usos festivos de las comunidades o festividades religiosas de la Colonia y, después, durante los distintos periodos de la vida independiente, fueron asociados a la ideología del tipo de régimen estadual en turno. En cada momento sufrieron cambios de formato, estilo, contenido y orientación ideológica, pero continuaron disfrutando del estatus de mito fundacional del Estado, cualquiera que fuese su tipo —conservador, liberal, revolucionario, etcétera.

Es precisamente por la atribución mítica de ser una institución fundacional del Estado mexicano que incluimos a la música, canciones y bailes o danzas regionales como indicadores expresivos de la identidad mexicana, de forma especial porque en el régimen político que sucedió a la Revolución mexicana se le dio una importancia extraordinaria, hasta el punto de constituirse en la base fundamental de una práctica cultural nacionalista. Lo que conocemos como las artes populares fueron tomadas como fuente e inspiración de esta práctica, pero, además, como un reflejo de la “puridad” (¿?) de la identidad mexicana.

El efecto de un nuevo orden internacional que desarmó y redujo el ámbito del Estado-nacional (que hoy reconocemos como la globalización), debilitó los sentidos de pertenencia y de participación de la población en las instituciones nacionales de una manera drástica. Las instituciones de la política y de la economía son las que sufrieron el mayor impacto. Sucesivos estudios han demostrado una especie de derrumbe institucional (Cappello, 2003a, 2003b) que ha afectado más a las instituciones directivas que a las expresivas. Sin embargo, el deterioro se ha extendido a todas las demás, aunque en menor proporción.

Metodología de estudio de los sentidos de pertenencia y de participación en las instituciones (expresivas) del arte popular y su comparación con instituciones políticas

En el presente trabajo exponemos el cuadro de las instituciones de música, bailes y danzas, en comparación con una de las instituciones políticas más importantes: la administración pública, institución directiva por excelencia, para que se observe la diferencia entre ambas, lo cual advierte de la crisis del Estado-Nacional, pero también de la identidad nacional conformada por el régimen revolucionario y de la revolución institucionalizada.

En la encuesta aplicada para conocer la identidad nacional y el carácter cívico-político en México, se buscó responder si dado el estado actual de desplome institucional del sistema político mexicano, estas entidades psico-sociales que lo conforman también tendían a deteriorarse. Si ello no ocurriese así, los indicadores utilizados deberían mostrar una cierta homogeneidad que arrojaría que no existen diferencias estadísticas interregionales. Otro aspecto era encontrar una magnitud en los indicadores con mucho techo cuantitativo, que indicaría puntajes altos.

Los datos encontrados en la encuesta aplicada a muestras representativas de 54 ciudades organizadas en nueve regiones, nos muestra que existe una amplia heterogeneidad entre éstas, por lo que no podemos asegurar que en realidad exista una identidad nacional consolidada, tanto inter como intrarregionalmente.

Al comparar las muestras regionales mexicanas con las de Sevilla, España, observamos un perfil parecido, aunque distinto. Los puntajes de las muestras mexicanas son más altos que los de la española en la mayoría de los indicadores. Sin embargo, el perfil español se parece, en mucho, al perfil que muestran los resultados nacionales (Cappello, 2003b).

En relación con su respuesta de sentidos de pertenencia y participación hacia las instituciones expresivas de música, bailes regionales y artesanías, esta última es la que muestra menores puntajes. Por otra parte, al estar relacionada mayormente con herencias precortesianas, pudiera indicar que el pluralismo incide en una pérdida de influencia en la conformación de la identidad nacional, generalizada en todas las regiones de la República mexicana, pero que a *contrario sensu* pudiera explicar un proceso de mayor consolidación de las identidades locales y regionales. O bien, la emergencia de nuevos procesos identitarios por efecto de las influencias que han traído consigo los actuales cambios que ha introducido la globalización (Cappello, 2005; Cappello y Marín, 2002).

La tabla 1 muestra la existencia de una diferencia significativa interregional con respecto al sentido de pertenencia y utilización de las artesanías. No hay un patrón estadístico común que asemeje su aceptación en las distintas poblaciones mexicanas (artesanías $p=0.01$), pero su grado de diferencia es menor si lo comparamos con música y canciones ($p=0.005$), y bailes y danzas ($p=0.005$).

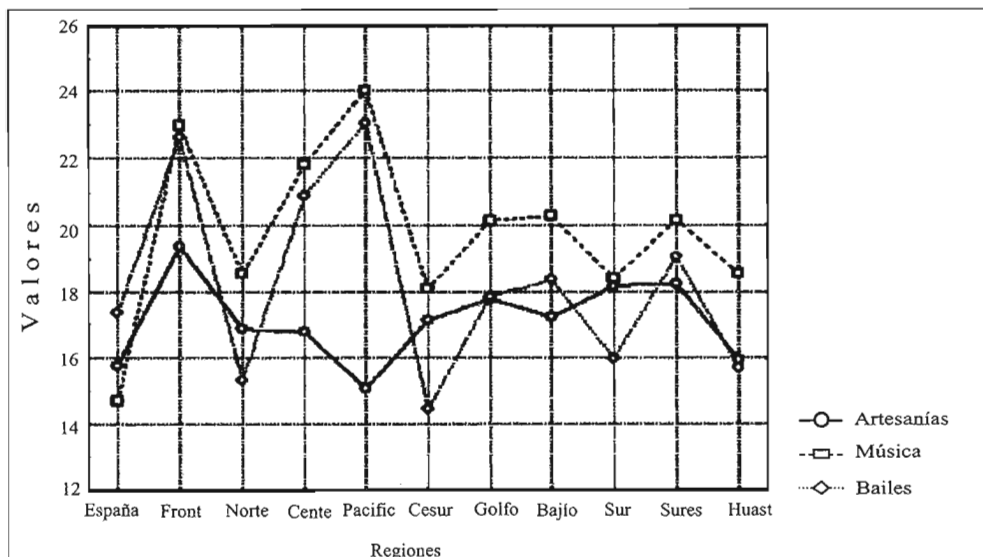
Tabla 1. Análisis de varianza (diferencias estadísticas por regiones) entre variables artísticas significativas a $p < 0.005$

<i>Variables</i>	<i>SS Efecto</i>	<i>DF Efecto</i>	<i>MS Efecto</i>	<i>SS Error</i>	<i>DF Error</i>	<i>MS Error</i>	<i>F</i>	<i>P</i>
Artesanías	1 796.5	10	1 796.50	661 371.4	14 797	44.19	40.4	<0.001
Música y Canciones	77 978.3	10	7 797.83	733 184.2	14 797	49.55	157.3	<0.005
Bailes y Danzas	142 907.1	10	14 229.71	856 214.2	14 797	57.86	246.9	<0.005

Fuente: elaboración propia.

En la gráfica 1, en la comparación de las medias obtenidas por las distintas regiones (incluyendo España), se observa con claridad cómo los puntajes de las artesanías son más bajos que los de la música y bailes, pero también con menos variaciones. Aparte de la situación especial que guarda México, pareciera, por lo observado en la comparación con España, que también hay un proceso que ocurre de manera semejante en otras latitudes internacionales.

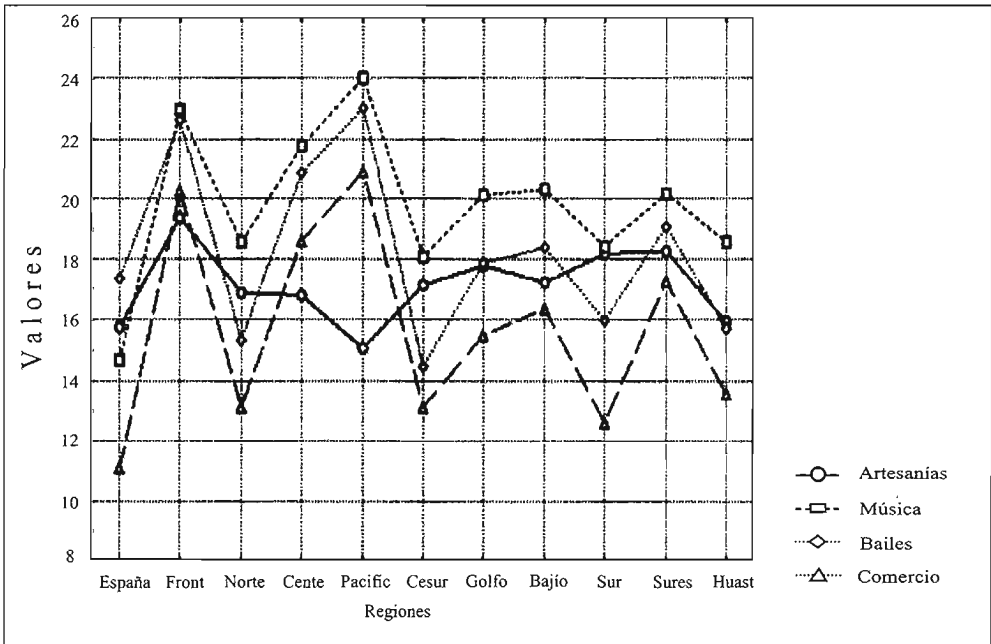
Gráfica 1. Comparación de medias de sentidos de pertenencia y participación regionales en las instituciones de artes populares



Fuente: elaboración propia.

En la gráfica 2, donde se comparan los niveles de pertenencia y participación de las instituciones de la cultura popular con la institución comercio, observamos cómo esta última es la que menor concita los sentidos de pertenencia y participación. Ello implica que, a pesar de la importancia que se le ha asignado a la institución comercio, en el nuevo orden que se ha ido imponiendo, son las instituciones de la cultura popular las que mantienen su vigencia, a pesar de influencias nuevas que inevitablemente ocurren.

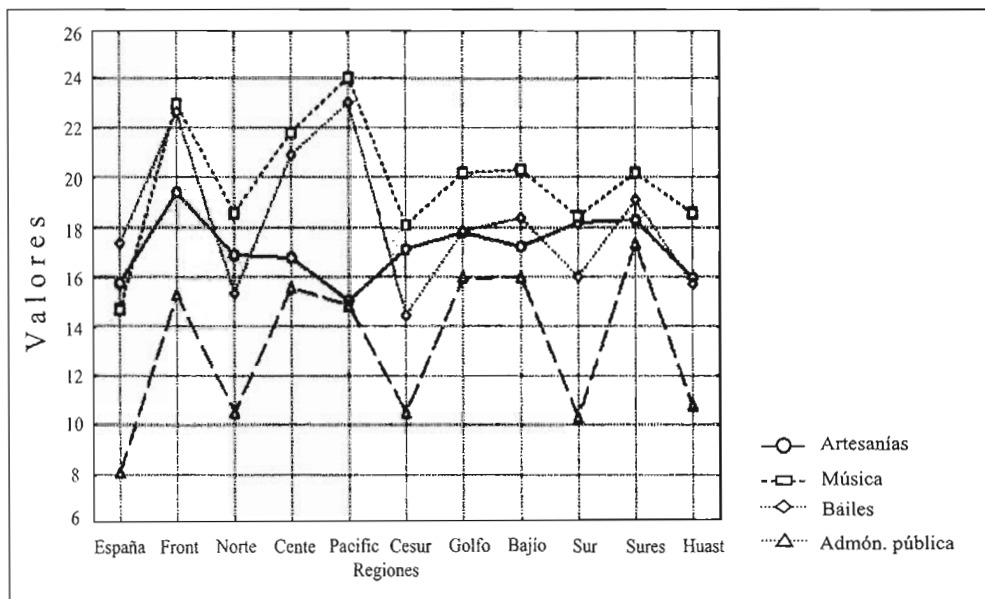
Gráfica 2. Comparación de medias de sentidos de pertenencia y participación regionales con el comercio como principal efecto



Fuente: elaboración propia.

En la gráfica 3 observamos cómo los puntajes medios sobre la administración pública son, en general, más bajos que los obtenidos por las artes populares, es decir, las artesanías, la música y los bailes. Ello nos indica que, a pesar de la variabilidad regional, estas instituciones concitan más a la identidad que las de tipo político.

Gráfica 3. Comparación de medias de sentidos de pertenencia y participación regionales con la administración pública como principal efecto



Fuente: elaboración propia.

A manera de conclusiones

Nuestra posición es que no existe una identidad nacional que no responda a un programa gubernamental, a una ideología estadual o a un sistema político específico. En el caso de México, ya a partir de 1966, el sistema político comenzó a entrar en un acelerado proceso de desequilibrios y de pérdida de legitimidad, en virtud del abandono de los principios que le dieron origen. Fue arrastrado por un acentuado comportamiento patrimonialista y por una creciente corrupción que vulneraron su capacidad de representar una opción en la cual los mexicanos podían cohesionarse e integrarse sobre la base de una identidad nacional plural.

La pérdida de la moral política de los componentes del sistema político propició el aumento de la importancia de las identidades regionales y, aún más, de las identidades locales como sustitutivas de la identidad nacional. El problema se agudizó cuando el Estado mexicano fue absorbido por los procesos de la globalización,

restándole soberanía, capacidad de decisión autónoma, así como enajenándose en las tendencias del neoliberalismo económico que propició el empobrecimiento de la población y una mayor desigualdad social. En el curso de los últimos 30 años, el Estado-Nacional se desfondó y, aunque se reformaron ciertas instituciones políticas para darle oportunidad a la democracia para aparecer como una posibilidad para reorganizar la cohesión nacional, el resultado ha sido dudoso y la división de las colectividades de manera regional ha hecho su aparición, poniendo en una situación crítica al país.

La globalización económica, además de estimular la ineficiencia del Estado, ha tenido efectos que van más allá de lo político y lo económico; también en lo cultural aparecieron reformas y cambios a los cánones establecidos y a la ideología institucional respectiva. Cánones que, aunque valiosos, no representan, por el momento, opciones que se hayan popularizado. Mientras, las artes populares, con influencias propias y externas, han mantenido su influencia en las colectividades y propiciado puntos de mayor acuerdo entre las identidades locales, regionales e internacionales, conformando una vía viva y dinámica para la creación de nuevas identidades y, quizá, para una futura identidad nacional, en el sentido de una mayor pertenencia, participación y recreación de las instituciones que requerimos para mejorar o solidificar la cohesión del México plural.

Bibliografía

- Béjar, R. y H. M. Cappello (1988), *La conciencia nacional en la frontera norte mexicana*, México, CRIM, UNAM.
- _____ (1986), “La identidad y el carácter nacionales en México: la frontera de Tamaulipas”, *Revista de Psicología Social*, vol. 1, núm. 2, Universidad Autónoma de Madrid y Universidad Autónoma de Granada, pp. 153-166.
- _____ (1985), *Sobre la identidad y el carácter nacionales. Un programa de investigación a mediano plazo*, México, CRIM, UNAM.
- _____ (1983), “La identidad y el carácter nacionales, una perspectiva institucional y empírica”, *XVI Congreso de Latinoamericanistas*.
- Bonfil B., G. (1987), *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP-CIESAS.
- Cappello, H. M. (2005), “Identidad nacional y carácter cívico político en el México de la transición política”, en R. Béjar y H. Rosales, *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Nuevas miradas*, México, CRIM, UNAM.
- _____ (2003a), *Transición cívico política y cambio en la identidad nacional*, México, CRIM, UNAM.

- Cappello, H. M. (2003b), "Globalización, identidad y carácter cívico político. Estudio comparativo de Sevilla, España y cuatro ciudades mexicanas", en R. Béjar y H. Rosales (coords.), *La identidad nacional mexicana como problema cultural. Los desafíos de la pluralidad*, México, CRIM, UNAM.
- _____ (1998), "Identidad y carácter cívico político en dos regiones de México. Comparación entre ciudades del Norte y Centro Sur", *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades SOCIOTAM*, vol. III, núm. 1.
- _____ (1983), "Crisis económica y carácter nacional el frontera norte", *Encuentro Nacional de Psicología Social III*, Las Palmas, Gran Canaria.
- Cappello, H. M. y M. Marín (2002), "Identidad, carácter cívico-político y emoción en dos países: España y México", *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades SOCIOTAM*, vol. XII, núm. 2.

En relación con el concepto de cultura y su inserción en el contexto de las sociedades globalizadas

Antonio E. De Pedro Robles

Unidad Académica Multidisciplinaria de Ciencias,
Educación y Humanidades,
Universidad Autónoma de Tamaulipas, México

I

La cultura es un concepto y no una realidad (Kroeber y Kluckhohn, 1952). Es una idea desarrollada en los últimos dos siglos y vinculada a nociones de solidaridad política y, sobre todo, a la idea de Estado-Nación. Tradicionalmente han habido dos formas de entender este concepto; la más consolidada, sin duda, plantea el concepto de cultura como algo heredado del pasado que debe ser conservado como algo que está limitado y que, en gran medida, debe permanecer así. La segunda concepción propone vislumbrar la cultura como una fuerza creativa que permite hacer frente al cambio y asumirlo. Ello permitiría consolidar la solidaridad social dentro de los grupos. Sin embargo, en este planteamiento, el sentimiento de unidad se basa en visiones comunes respecto al futuro, sustentándose en el pasado y en el presente para alcanzar los objetivos pretendidos.

No obstante, lo que ha caracterizado al concepto de cultura en su devenir histórico es su diversidad y su transformación en el tiempo. Sin duda, una manera más pragmática de avanzar sobre ello es preguntarse a qué problemas concretos solemos referirnos en cuanto a un hecho cultural. Robert Borotsky (s/a), antropólogo de la Universidad de Hawai, nos propone el siguiente planteamiento al respecto.

En primer lugar, existe a nivel planetario una preocupación por la pérdida de la identidad cultural y los valores culturales, preocupación que, según Borotsky, afecta tanto

a los países ricos como a los pobres. En segundo lugar, la cultura se ha relacionado con el desarrollo económico de una manera que se contrapone al mercado, al marcar prioridades que son ajenas a éste. En tercer lugar, la cultura está asimilada a lo étnico y al debate abierto en torno a esta cuestión en las sociedades actuales, en especial, en aquéllas en que las naciones están compuestas por etnias muy diferenciadas que “conviven” bajo una estructura nacional organizada, pero que mantienen fuertes tensiones sociales y culturales. En esos casos, la cultura se convierte en un modo de justificar la violencia étnica en aras de mantener una unidad nacional constituida en leyes igualitarias que no satisfacen a ninguna de las partes, o suponen, de hecho, la supremacía de una parte sobre la otra.

La cultura tiene su desarrollo histórico de manos del nacionalismo, Una especie de fuerza homogeneizadora y unificadora que servía de apoyo al Estado:

Los Estados-Nación suelen necesitar algo más que afirmaciones positivas para crear sus comunidades culturales. Necesitan enemigos contra los cuales movilizarse continuamente, para ocultar ambigüedades, diversidades, divergencias y conflictos entre sus miembros. En definitiva, alguien o algo contra lo que luchar. Movilizar a la gente contra “los otros” es una manera muy cómoda de legitimar el poder político y atraerse partidarios.

El racionalismo ilustrado que impulsó la idea de las Naciones-Estado también forjó unos valores universales en relación con la política, la moral, el progreso y la cultura. De esta manera, las Naciones-Estado que fueron apareciendo durante el siglo XIX y posteriormente en el siglo XX, tras el desmonte del colonialismo europeo en África y Asia, fueron naciones que se edificaron bajo este prisma universalista ilustrado, sin detenerse a contemplar si dicho referente era el adecuado en relación con sus sustratos sociales y étnicos. Las fronteras nacionales se montaron en función de un pasado colonial como referente y no con otras tradiciones anteriores que el mismo proyecto ilustrado, en tanto proyecto civilizador, consideraba como superadas o signos atávicos de la barbarie que la ilustración había “ayudado” a superar.

Por otra parte, no existen culturas estanco ni culturas cerradas, sino culturas relativamente abiertas y culturas relativamente cerradas.

En este sentido, debe distinguirse entre las comunidades relativamente abiertas y las relativamente cerradas. Las primeras adoptan la dinámica cultural fluida e interrelacionada antes analizada, mientras que las segundas tienden a ocultarla, por no decir a negarla. En el esquema de la primera opción, un contorno un poco ambiguo en comunidades relativamente cerradas, tiende a convertirse en límite, el límite en frontera y ésta en barrera. Es obvio que existen límites en la medida en que estos grupos “cerrados” pueden ser excluyentes y exclusivos. (En última instancia, sólo pueden regular, no prohibir completamente, las

influencias externas. Tampoco les es posible evitar los cambios.) En cualquier caso, las mentalidades y las identidades de las personas “se desmarcan” gradualmente de las del resto del mundo (*idem*).

El propio concepto de cultura implica dinamismo y también permeabilidad y apertura de nuevas influencias. En ese sentido, cuando hablamos de una determinada cultura debemos tener presente el momento histórico que ésta vive y que ha vivido, así como otro tipo de circunstancias en relación con su definición de originalidad. El purismo cultural es de carácter peligroso. Cualquier intento en ese sentido nos lleva a los totalitarismos e integristas y, si éstos se disponen a avanzar, entonces estaremos ante situaciones como la de la Alemania de Hitler, o si se quiere un referente americano, el caso de Rosas en Argentina tras la eliminación de indígenas, o el de Chile con los araucanos en el siglo XIX. Todas estas “matanzas” son impulsadas por el ideal de Sarmiento y el advenimiento en las élites de gobierno político, de élites criollas, con la idea de la imposibilidad de recuperar al “salvaje” para el proyecto civilizador del Estado. Lo mismo ocurre en el caso de Estados Unidos y su expansión hacia el oeste, o en el de México, con su expansión hacia el norte.

Es interesante tener presente esta circunstancia en el momento de analizar la cultura de un país que ha sido desarrollado como tal en función de un proceso colonial. ¿Hasta qué punto esta situación se puede establecer como cultura propia? En este sentido, es muy interesante comprobar cómo, por ejemplo el criollismo americano, especialmente el mexicano, extendió su conciencia de grupo y de cultura en función del desarrollo de una identidad nacional con base en la reconstrucción, primero, de un pasado indígena que cultural y racialmente le era ajeno, y segundo, de la apropiación de ese pasado en función de una legitimidad que ellos mismos se otorgaban por considerarse herederos de un proceso de conquista y colonización.

Así, al igual que ocurrió en México, las élites criollas de cualquier Estado-Nación en construcción en América Latina durante el siglo XIX, buscaron su independencia en función de una diferenciación cultural con el colonizador. La construcción de este hecho diferenciador fue el factor por excelencia que aglutinó tras de sí la idea de nación independiente. La cultura puede ser, por tanto, no un sistema de integridad, sino un sistema de diferenciación.

II

Tras la Segunda Guerra Mundial, el holocausto nazi y el lanzamiento de la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki, se acentuó la crisis del proyecto moderno. La

humanidad se replanteó entonces sus premisas y *topois* heredados de la Ilustración que se habían desplegado y desarrollado gracias al propio despliegue mundial del mundo occidental. La ciencia, como soporte y garante de dicho proyecto moderno, comenzó a ser cuestionada, abriéndose un intenso debate intelectual que ha llegado hasta nuestros días. La solidez de las verdades de la ciencia, *totalizadoras y universales*, pregonando un desarrollo sin fin hacia una humanidad más feliz, las han convertido en “verdades insatisfechas”. Hoy en día somos conscientes —incluso para los sectores y comunidades científicas más reacias a la crítica— de que el “mundo feliz” sobre el que se asentó el concepto universalista de la ciencia occidental es una realidad incumplida y —lo más terrible—, que no se puede cumplir.

La era de los grandes proyectos, los *metarrelatos* de los que hablase Adorno (1974), impulsados por la racionalidad ilustrada, ha tocado a su fin. En su lugar, se ha inaugurado un periodo inestable, marcado por la crisis de los grandes pilares modernos y determinado por el advenimiento de nuevos campos referenciales y conceptuales.

En este nuevo escenario destaca la presencia de elementos culturales alternativos a las propias herencias tradicionales del pensamiento occidental, que compiten con los mensajes y planteamientos de la cultura occidental. Como afirma Clifford Geertz: “Parece estar emergiendo entre los pueblos del mundo un modelo de relaciones mucho más pluralista, si bien su forma sigue siendo vaga e irregular, imperfecta y amenazadoramente indeterminada” (2002: 212).

En el mundo actual se manifiesta una fuerte oposición a la implantación de un pensamiento único y totalitario. En los sectores más progresistas de la sociedad civil se abre paso la idea de un mundo afianzado en valores plurales y en la diversidad como normas de convivencia. Como ha señalado Wolfgang Welsh (1993), estamos asistiendo a “la simultaneidad de lo no simultáneo”. Frente a una idea de modernidad enriquecedora, llena de posibilidades, se presenta una imagen de una modernidad “vieja y decrepita” que impide el pleno desarrollo de los valores humanos.

Es precisamente en este contexto de crisis donde el viejo concepto de cultura adquiere una nueva dimensión y una nueva identidad, aunque ésta debemos suscribirla al despliegue del fenómeno de la globalización. Así, la cultura está siendo asimilada al factor globalización, determinado por un nuevo marco de convivencia: *la sociedad global*.

La cultura global se ha considerado como un opuesto a la cultura local. Según García Canclini (s/a), habría que puntualizar esta circunstancia. Para él, no habría antagonismo entre ambas culturas; lo que habría es una “constante globalización” en la cual lo local queda insertado en un contexto globalizado, por ejemplo, la oferta de televisión por cable en la que quedan englobadas tanto las televisoras internacionales como las nacionales; el caso de la música ranchera que se graba en Los Ángeles y

se distribuye tanto en México como en Estados Unidos, siendo este país el que realmente está manteniendo su posibilidad comercial, etcétera.

Ello quiere decir que grandes empresas, incluidas las culturales, se asientan en los países y controlan los mercados mediante redes desde muy diversos centros a la vez, en lugar de ocupar territorios. En este proceso, más que sustituir las culturas nacionales por las de los países imperiales, se producen complejos intercambios e hibridaciones —desiguales y asimétricas— entre unas y otras. Toda esta situación hace que la globalización no sólo trate de homogeneizar e integrar culturas, sino que, por el contrario, las estratifica, las segrega y las excluye.

En este sentido, es interesante puntualizar que la globalización no es lo mismo que la internacionalización y la transnacionalización. La primera, según el investigador argentino, designa la ampliación geográfica de la actividad económica más allá de las fronteras nacionales. En América Latina este proceso se viene produciendo desde el siglo XVI. Mientras que la transnacionalización, etapa iniciada en la primera mitad del siglo XX, se caracterizó debido a una dependencia, por parte de la economía mundial, de empresas transnacionales o multinacionales, cada una con actividades productivas en varios países. Sus actividades desbordaron las leyes de los estados y sus presupuestos alcanzaron una enorme magnitud.

De manera que, según García Canclini, la globalización sería la culminación de ambos procesos, sin embargo, manifestando rasgos nuevos, como son:

- a) El desarrollo de un mercado financiero mundial en función del desarrollo de la tecnología satelital y de las comunicaciones, en el cual la producción se desmaterializa. De manera que lo que se vende y negocia son títulos de empresas, divisas, deudas de países, etcétera.
- b) La globalización está acompañada por una sociedad de consumo a gran escala lo que genera una “cultura del consumo”, que tiene tendencia a homogeneizarlo, así como a los estilos de vida e información. Esta situación comparte un imaginario multilocal constituido por los ídolos del cine de Hollywood y la música *pop*, los héroes deportivos y los diseños de ropa, entre otros.
- c) A través de los procesos anteriores, se generan varias dependencias recíprocas, ya iniciadas en la fase de la internacionalización de la transnacionalización.
- d) El consumo internacional y la circulación de productos a escala mundial hacen obsoletas las leyes protectoras locales de toda índole, incluidas las culturales. De manera que este proceso acentúa la competitividad entre las sociedades y obliga a reducir costos en cada lugar para poder participar en el mercado mundializado.

- e) La pérdida de empleos en algunos países y la generación de oportunidades en otros favorecen la aparición de enormes flujos migratorios de carácter incluso continental, lo que supone, de hecho, un proceso de interconexión cultural entre receptores y emigrantes.

III

La cultura es un concepto, una construcción de carácter intelectual que ha estado en continuo proceso de construcción y revisión histórica. En los últimos cincuenta años del siglo XX, tal proceso se ha acelerado en sus contenidos, dando lugar a una ampliación de sus referentes. En este sentido, ya no cabe pensar restringidamente sobre él, tal y como se planteaba en el siglo XIX o en las primeras décadas del siglo XX. Por ejemplo, y por tomar una definición muy reciente y consensuada a nivel mundial por la UNESCO, hoy en día la cultura se define, ante todo, como una “forma de convivencia”, una manera de vivir juntos, compartiendo experiencias. Como señala Robert Borotsky en el mencionado informe de la UNESCO sobre la cultura:

Aunque se habla de cultura como algo “auténtico”, algo que existe “en la realidad”, se trata, de hecho, de una construcción intelectual utilizada para describir (y explicar) un complejo conglomerado de comportamientos, ideas, emociones y obras humanas. Durante decenios, los estudiosos han defendido esta concepción. Por ejemplo, el antropólogo Lowie afirmó en 1937 que “invariablemente, la cultura es una unidad artificial segregada por razones de conveniencia” (1937: 235). Kroeber realizó una aseveración similar en 1945 (Kroeber, 1945: 90). Más recientemente, un antropólogo tan generalmente reconocido como Geertz señaló: “Describir una cultura (...) no consiste en clasificar un tipo de objeto peculiar (...). Es intentar lograr que alguien, en alguna parte, vea las cosas del mismo modo que tú has llegado a verlas por la influencia de viajes, libros, testimonios y conversaciones” (Borotsky, 1999: 61-62).

Sin ir más lejos, el propio concepto de “ciencia” tampoco se concibe en la actualidad sino como una actividad cultural. Si bien esa “cultura científica” comparte algunas diferencias con respecto a otras manifestaciones culturales, también lo hace con rituales y ceremoniales que responden a un marco de convivencia global. Hoy en día sabemos que la ciencia y su *ethos* responden a planteamientos inmersos en el mismo juego ideológico, histórico y social, al igual que el resto de las manifestaciones culturales. Los estudios históricos sobre la ciencia han demostrado cómo ésta participa con otras actividades del conocimiento de los rasgos comunes, que más que

separarla o aislarla socialmente, la ubican dentro de un juego de referentes simbólicos compartidos por un grupo o una comunidad.¹ En este sentido, la globalización ha ampliado el juego de los discursos científicos, y, como en el caso de las otras actividades humanas, la ciencia —incluida la experimental— vive actualmente un proceso acentuado de cambio de paradigmas que, en algunos casos, no es percibido del todo y, en otros, provoca una reacción conservadora de los paradigmas impuestos, temerosos de perder su estatus de privilegio social.

IV

Otro aspecto que la globalización ha venido a trastocar en el proceso de su despliegue ha sido la cuestión nacional y de la identidad: la globalización tiende a trascender y, en momentos, a suplantarse las llamadas “identidades nacionales”. Con el desarrollo de las nuevas tecnologías y de las comunicaciones, el mercado mundial se ha globalizado. El advenimiento de un escenario transnacional en el que se dirima y especifique “lo nacional” parece ser la finalidad del proyecto neoliberal capitalista en su época más triunfante. Los países “puros” han desaparecido del horizonte político internacional. Los mismos conceptos de país, Nación, Estado, sociedad nacional, pueblo, etcétera, están cambiando, encerrando en esa transformación lo que Geertz (2002) ha definido como “molesta ambigüedad”. Debido a las grandes organizaciones continentales y los acuerdos transnacionales —acuerdos, por otra parte, netamente comerciales—, la división del mundo ya no es concebida como una comunidad de naciones, sino como una comunidad formada por bloques comerciales que desembocarían en nuevas entidades políticas unidas y reafirmadas por estrategias comunes en lo comercial y en sus valores culturales, entendiendo a la cultura básicamente como una “forma de convivencia”: un vivir juntos compartiendo experiencias.

El proyecto del capitalismo neoliberal se ha extendido en todo el mundo a una velocidad y libertad inusitadas. Ello parecería implicar una prevalencia definitiva sobre los modos de producción pre-capitalistas que todavía pudiesen existir y sobre cualquier otro modelo de economía que se quisiese impulsar. En ese sentido, ya no parece posible desarrollar una economía apartada del despliegue de las transnacionales, que como industrias “sin patria”, pero sí con dueño, se adentran en el tejido económico mundial.²

¹ En este contexto todavía es de gran utilidad el ya clásico texto de T. S. Kuhn (1992), *La estructura de las revoluciones científicas*.

² Los planteamientos por parte de distintos grupos de oposición a este proyecto —el caso de los grupos “anti-globalización”— se convierten en una alternativa a una economía globalizada, tratando de

Por tanto, la globalización es un fenómeno caracterizado por el despliegue de la tecnología de punta a nivel mundial. Hoy en día, los sistemas tecnológicos permiten que los productos financieros estén en todas partes en cuestión de instantes, mientras que la posibilidad de circulación de los ciudadanos, aunque también ha aumentado, no corre a la par con la velocidad de las finanzas. Los grandes flujos migratorios, producto de las crecientes desigualdades que se están estableciendo entre los países ricos y pobres, están siendo controlados de manera contundente por las leyes de un mercado global al que sólo le interesa cubrir necesidades de producción.

Estas circunstancias también han traído consigo la expansión de los valores culturales de un lugar a otro. En especial, los valores urbanos se han convertido en referentes para millones de habitantes de las zonas rurales del mundo, lo que está propiciando una uniformidad en los modelos de comportamiento social y cultural que, sin duda, está afectando a las llamadas identidades locales y nacionales. En este sentido, la visión de lo local tiende a desaparecer del diseño mundial del desarrollo económico e, incluso, de muchos otros factores sociales y culturales. La idea de que el mercado funciona mejor que los estados-nacionales es una verdad neoliberal que los grandes centros capitalistas están divulgando a escala planetaria, una verdad que se presenta como única e insuperable.

No obstante, como se señala en el informe de la UNESCO sobre la cultura:

Obviamente, lo mundial puro nunca ha existido. Tampoco existe hoy en día. La dimensión local ejerce su influencia y atracción sobre la gente y sobre las organizaciones creativas. En parte, la forma tangible de lo local es la Nación-Estado. Las estrellas de cine más famosas, los hombres más poderosos, los turistas más viajeros, todos ellos poseen pasaportes nacionales. Hablamos comúnmente del espíritu de una nación, de cultura, arte o literatura nacionales. El poscolonialismo ha acentuado la búsqueda de una identidad nacional. Las nuevas naciones se ven obligadas a desarrollar su propia identidad; las viejas potencias que han visto desaparecer sus imperios coloniales deben replantearse su situación actual. ¿Qué es, por ejemplo, la Gran Bretaña Negra? En parte, la forma de lo local es una determinada región o incluso un lugar más específico, pero en ocasiones lo local supera el concepto de espacio físico y se traduce en una geografía cultural, como por ejemplo, en las formaciones panétnicas (UNESCO, 1998).

desmentir con sus propuestas presentadas en distintos foros internacionales —como el *V Foro Social Mundial*, desarrollado en Porto Alegre, Brasil, en el año 2005— que otro mundo es posible, fuera de los dictámenes de las grandes transnacionales y el Banco Mundial.

La UNESCO, en su afán de ofrecer una guía explicativa del fenómeno cultural globalizado, establece en el prefacio de su *Informe Mundial sobre la Cultura* (1998), una defensa de la diferencia y la multiculturalidad como fundamentos para enfrentar este problema. Así, afirma:

Cuando hablamos de cultura —nos dice el director de la organización mundial— nos referimos a maneras de vivir como individuos y a maneras de vivir en comunidad. Una “cultura viva” es, casi por definición, aquella que interactúa con otras y donde las personas crean, mezclan, adaptan y reinventan significados con los que puedan identificarse. La UNESCO se siente obligada a preservar y proteger lo que su Constitución llama “la fecunda diversidad de las culturas”. ¿Qué oportunidades se ofrecen a las diversas culturas, en un mundo cada vez más interconectado, que experimenta cambios de una rapidez inaudita? A menudo se considera que la uniformidad es el resultado inevitable del proceso de globalización que está marcando, con tan fuerte acento, el fin de siglo. Pero, al mismo tiempo, se observa una tendencia a la fragmentación que nos separa a unos de otros. Es seguro, sin embargo, que no podemos permitir que se pierda ni una sola de las múltiples culturas del mundo y que su supervivencia depende de que puedan coexistir de forma pacífica y creativa (*idem*).

Más adelante reafirma:

Cada cultura constituye una interpretación peculiar y única del mundo y una forma de relacionarse con él; con un mundo tan complejo que la única posibilidad de conocerlo reside en acercarse a él desde todas las perspectivas posibles. Nuestra tarea consiste en conseguir que cada persona pueda ejercitar libremente su propia cultura y, al tiempo, que conozca y comprenda las demás. Ambas cosas exigen un respeto activo y positivo de las diferencias entre todas las culturas donde reine la tolerancia. Es una tarea que nos incumbe a todos, desde los individuos a los gobiernos y a los organismos internacionales (*idem*).

Como se puede observar, la organización mundial recalca ese carácter diverso y plural de la cultura, destacando el hecho de que vivimos en un mundo pluricultural y que, en aras de la convivencia y el desarrollo de la humanidad, la tarea encomendada es la defensa de esta pluralidad, el derecho al ejercicio de esas señas de identidad de parte de cada pueblo e individuo, comunidad o nación, y su interrelación y conexión.

No obstante las buenas intenciones de la UNESCO, la realidad nos plantea un cuadro más complejo y menos optimista. Hoy en día ya podemos constatar cómo la diversidad cultural está amenazada por un discurso que, de universalista, ha pasado a totalizador; un totalitarismo revestido de piel de cordero en el mundo libre del mercado capitalista; una cultura de identidad uniformada por un pensamiento único

que viene amparado en un extraordinario desarrollo tecnológico como base de su legitimidad social e histórica.

La cultura no está aislada de las leyes del mercado en un proceso que ya está en marcha y que nos atañe a todos, estemos o no de acuerdo con él; un proceso al que no podemos darle la espalda o mirar para otro lado encogiéndonos de hombros, mientras “otros” nos diseñan nuestros valores y referentes. Al contrario, necesitamos reflexionar sobre sus consecuencias. Debemos realizar una amplia tarea informativa sobre el fenómeno y debemos educar a nuestros jóvenes en su valoración crítica, reflexionando sobre sus consecuencias, viendo cómo podemos incidir en el mismo y combatiendo su carácter alienante y neocolonial. Asimismo, construyendo alternativas viables en las que lo multicultural, lo pluricultural, la diversidad y la diferencia de valores queden resaltados y sean los fundamentos del presente y del futuro comportamiento humano.

Bibliografía

- Adorno, T. (1974), *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus.
- Borotsky, R. *Posibilidades culturales*, disponible en <http://www.crim.unam.mx/cultura/informe/cap3.htm>.
- (1999), “Posibilidades culturales”, en *UNESCO, Informe mundial sobre la cultura*, Madrid, UNESCO-CINDOC, Acento Editorial, pp. 61 y 62.
- García Canclini, N. *La globalización: ¿productoras de culturas híbridas?*, disponible en <http://www.hist.puc.cl/historia/iaspm/pdf/Garciacanclini.pdf>.
- Geertz, C. (2002), *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós.
- Kroeber A. L. y C. Kluckhohn (1952), “Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions”, *Papers of the Peabody Museum*, Harvard University, vol. 47, núm. 1.
- Kuhn, T.S. (1992), *La estructura de la revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- UNESCO (1998), “Prefacio”, en *UNESCO, Informe Mundial sobre la Cultura*, París.
- Welsch, W. (1993), *Un sere postmoderne moderne*, Berlin, Akademie Verlag, Vierte Auflage.

Una mirada a los temores y expectativas del “Mercosur fundacional”: reflexiones sobre un proyecto inconcluso

María Inés de Torres

Universidad de la República, Montevideo, Uruguay

El presente artículo fue escrito hace diez años para ser incluido en un conjunto de trabajos sobre la temática de este libro, que por fortuna, y con grandes esfuerzos por parte de su coordinador, finalmente sale a luz este año, y en este momento se encuentra en manos del lector. Al releerlo actualmente, sentimos que el tiempo invertido en los avatares para lograr su publicación, se corresponde, en el caso del Mercosur, con el tiempo de los avatares del propio bloque regional. Lo que llamamos “Mercosur fundacional” (el integrado por Brasil, Argentina, Paraguay y Uruguay) se ha complejizado de manera notable, sobre todo por los pedidos de integración de otros países (ya sea como miembros plenos o asociados) y la demora o incertidumbre en cuanto a la resolución de estas aspiraciones por parte del bloque regional.

Sin embargo, las expectativas, temores y conflictos que se avizoraban en este trabajo diez años atrás, se mantienen, en esencia, aunque bajo otros rostros. Quizás uno de los casos más paradigmáticos sea el del conflicto entre Uruguay y Argentina, a raíz de la instalación de la planta de procesamiento de pasta de celulosa de la empresa finlandesa Botnia, en Uruguay, en las márgenes del Río Uruguay, el cual funge como frontera entre Uruguay y Argentina. Lo que en un principio es planteado como una preocupación de grupos ambientalistas en relación con el mantenimiento de la calidad de un recurso tan vital como el agua, termina con la infracción de uno de los derechos básicos de la Constitución del Mercosur: el de libre circulación. Grupos de la provincia de Gualaguaychú (ubicada frente a Botnia) llevan ya varios años

bloqueando la frontera de modo prácticamente permanente, por lo menos en uno de los dos puentes existentes; es decir, impiden la libre circulación entre dos países del bloque regional, con todas las consecuencias que ello implica, no sólo para la ciudadanía de los dos países, sino para el comercio y la industria de ambos.

Y, una vez más, tal como se preveía hace diez años, por razones evidentes, el país que resulta más perjudicado en este aspecto es el socio menor, en este caso, Uruguay. También es perjudicada la causa inicial del conflicto: la ecológica, que ha pasado, en el discurso público, a ocupar un lugar secundario frente a discursos con ribetes claramente nacionalistas.

Por ello consideramos que este artículo mantiene su vigencia y puede ser visto, en algunos puntos, como un diagnóstico acertado de una conjetura hecha diez años atrás. Ojalá que hoy, a diez años, no se convierta en la “crónica de una muerte anunciada”.

Sobre los procesos de construcción de identidades en la era global. *Lo nacional, lo regional, lo global*

El término *globalización* se ha convertido en una suerte de fetiche que integra tanto las más diversas agendas académicas como los más amplios espectros de la jerga periodística. De hecho, la globalización se ha transformado en uno de los “comodines o *hot commodities*” más codiciados del mercado discursivo. La prensa, por ejemplo, ya no habla sólo de globalización de la economía, sino además de “globalización de la delincuencia.”¹

Desde el punto de vista estrictamente académico, las posturas sobre la globalización cultural y sus efectos van desde quienes equiparan el fenómeno con la posibilidad de instalar nuevas instancias en la conformación de la ciudadanía (García Canclini, 1995), hasta quienes lo ven como una homogeneización o una americanización progresiva de la cultura, o simplemente como un instrumento de la ideología neoliberal de Touraine. Por otro lado, las posturas también se dividen entre quienes sostienen que la globalización es la etapa actual de un proceso iniciado con la propia modernización, y quienes sostienen que este fenómeno supone un cambio cualitativo (Appadurai, 1996), una ruptura que implica la caducidad epistemológica de los modelos con los que hasta el presente se han estudiado los fenómenos cultura-

¹ El periódico montevideano *El Observador*, por ejemplo, publica en su edición del 23 de noviembre de 1997 un artículo titulado: “La globalización también llegó al delito”. Asimismo, la prensa uruguaya se ha referido a la existencia de una “Mercobanda”, presuntamente responsable de múltiples asaltos en la región.

les. Para estos últimos, la desterritorialización de la cultura —pautada tanto por las migraciones como por la velocidad de los medios electrónicos— implica un nuevo escenario donde los conceptos bipolares de dependencia Norte/Sur, Primer Mundo/Tercer Mundo, centro/periferia deben ser revisitados en un contexto marcado por la existencia de múltiples centros de producción y consumo que se relacionan a través de una interacción funcional.²

En este sentido, las teorías sobre globalización se relacionan con el debate sobre la posmodernidad, considerada como una etapa de crisis de paradigmas o del fin de los grandes relatos. En tiempos de globalización, la megarrretórica de la modernización se ve interpelada por las micronarrativas del cine, la televisión, internet, etcétera.³ Desde este punto de vista, existe una crisis de representatividad de las formas tradicionales e ilustradas de la ciudadanía —la escuela, los partidos políticos, los sindicatos, los intelectuales—, que concebían al ciudadano como representante de una opinión pública. Esta crisis supone un desplazamiento de los escenarios del ejercicio de la ciudadanía, que ya no se construye como identidad en torno a procesos productivos, sino a consumos simbólicos (García Canclini, 1995). El espacio público es ahora una esfera pública electrónica (Sarlo, 1996: 136), diaspórica (Appadurai, 1996: 21), supranacional (García Canclini, 1996a: 16) o global (Siqueira Bolaño, 1997).

La globalización, unida intrínsecamente a la crisis del Estado-Benefactor, y al achicamiento de los estados-nacionales, parece haber arrastrado consigo el cuestionamiento a la Nación como forma, por lo menos, en ciertos debates teóricos.⁴ Reflexionar sobre las identidades nacionales en este contexto bien puede parecer, entonces, un ejercicio de nostalgia esencialista o, en el mejor de los casos, una tarea intelectual poco pertinente.

Sin embargo, la crítica cultural latinoamericana, en especial su vertiente tributaria de los estudios culturales o la historia intelectual, ha concedido al tema de la

² García Canclini define a la globalización como a una interacción funcional de actividades económicas y culturales dispersas, bienes y servicios generados por un sistema con muchos centros, en el que importa más la velocidad para recorrer el mundo que las posiciones geográficas desde las cuales se actúa (García Canclini, 1995: 16).

³ “The megarrhetoric of developmental modernization (economich growth, high technology, agribusiness, schooling, militarization) in many countries is still with us. But it is often punctuated, interrogated, and domesticated by the micronarratives of film, television, music, and other expressive forms, which allow modernity to be rewritten more as vernacular globalization and less as concession to large-scale national and international policies” (Appadurai, 1996: 10).

⁴ En especial, el promovido dentro de los estudios culturales por el llamado “discurso poscolonial”. Para una crítica de la aplicación de sus presupuestos teóricos a la crítica cultural latinoamericana, véase Achugar, 1997.

Nación un lugar de relieve en sus investigaciones en los últimos años.⁵ Los estudios se vuelcan, sobre todo, al análisis de la génesis de la Nación como comunidad imaginada (Anderson, 1991). En este contexto crítico, el Estado-Nación y sus instrumentos son puestos en tela de juicio. En un momento como el presente, en el que se proclama la crisis del Estado-Nación en el contexto de la globalización transnacional, muchos de los estudios —que desde una perspectiva de los estudios culturales latinoamericanos revisitan el siglo XIX— buscan encontrar allí el germen de muchos de los males de un continente que se construyó con base en la idea de Nación como exclusión y de la modernización como imperativo.

La modernización y el Estado-Nación como su instrumento paradigmático, se convierten ahora en centro del debate. El proyecto del Estado-Nación es criticado por haber querido imponer un modelo que no se adaptaba a la complejidad social, étnica y cultural del continente, y que al mismo tiempo consagraba su dependencia económica. Por ello mismo, el relato de la modernización impulsada en las últimas décadas del siglo XIX en América Latina es visto como la historia de una mentira: la modernización alcanzada fue sólo aparente y las masas que fueron incorporadas como fuerza bruta en este proceso no participaron del convite de la fiesta nacional más que como expectadoras.

Esta necesaria revisión crítica del proceso de construcción nacional cuestiona las limitaciones y exclusiones de los mitos nacionales y reivindica la necesidad de deconstruirlos para postular una visión más incluyente, donde la alteridad abandone la subalternidad, donde el sujeto nacional no sea ya sólo un sujeto blanco, heterosexual, letrado, confinado a los límites del Estado. Al mismo tiempo, esta revisión postula la necesidad de reformular los límites de la Nación y de recontextualizarla en la era global en el marco de otras identidades, marcadas ahora fuertemente por lo mediático.

La Nación es reformulada porque su espacio está siendo erosionado, cuestionado, interpelado por voces tradicionalmente excluidas del mismo por motivos de género,

⁵ El discurso crítico que analiza la emergencia de la literatura como discurso de la modernidad ha reconocido por lo menos tres áreas de trabajo específicas en relación con este tema. En primer lugar, una serie de trabajos sobre el rol de la escritura como conformadora de lo nacional. En segundo lugar, los trabajos que apuntan al análisis de la conformación del canon literario como sistema de inclusiones y exclusiones, es decir, un sistema por el cual se han marginado u ocluido discursos y prácticas culturales subalternas condenadas a la otredad y que ahora son rescatadas como discursos contrahegemónicos. Tercero, el estudio de la emergencia de nuevos sujetos discursivos que cuestionan en su práctica las fronteras mismas de la nación y de la literatura como su conformadora, de acuerdo con el proyecto republicano, liberal de cuño iluminista. Al respecto, *cfr.* Moraña (1995). Estos trabajos se instalan o se nutren muchas veces en o del debate de los llamados “estudios culturales”, ese “espacio intersticial entre los saberes disciplinarios” (González Stephan, 1996b: vi).

orientación sexual, raza, clase, etcétera. En este sentido, lo nacional emerge como un espacio mucho más polifónico que su versión oficial y hegemónica.⁶ Al mismo tiempo, la Nación es recontextualizada porque lo nacional funciona como una articulación más, que busca resignificarse a través de su interacción con otras formas identitarias en el contexto globalizado.

Pero ¿es el intento de reformular la Nación un mero debate teórico sin asidero en la sociedad civil? ¿Es la preocupación por lo nacional un mero ejercicio voluntarista de los intelectuales o las élites? ¿Ha sido la mística de la Nación reemplazada hoy totalmente por la mística del mercado global, esa fuerza desterritorializada? ¿Cuáles son, hoy en día, los reservorios de lo nacional? ¿Dónde se alberga la Nación en tiempos de globalización?

Por otro lado, si bien en la era global se arguye la caducidad de la Nación como forma y se postulan esferas públicas diaspóricas o transnacionales que construyen identificaciones desterritorializadas, es evidente que existe una clara tendencia a la regionalización en la economía global: Comunidad Económica Europea (CEE), Tratado de Libre Comercio (TLC), Mercado Común del Sur (Mercosur), entre otros.

Este proceso no es novedoso, pero se acelera, por lo menos en América Latina, en esta década. Es cierto que mientras las esferas públicas diaspóricas se constituyen en torno al consumo simbólico transnacional, los procesos de integración se dan a nivel de gobiernos —es decir, de arriba abajo— y son fundamentalmente cambios en el plano económico. Pero también es cierto que en su origen los procesos de construcción del Estado-Nación en América Latina fueron procesos constituidos desde arriba y, sin embargo, lograron constituir una identidad fuerte para el Estado: la Nación.

¿Tienen o tendrán en el futuro los procesos de integración incidencia en la conformación de identidades? ¿O debemos pensar que su influencia se agotará en lo puramente económico? ¿Es posible pensar que la regionalización producirá nuevas formas de identificación territorializadas que competirán con los espacios públicos diaspóricos postulados por la globalización? ¿Es probable o verosímil que los fenómenos de regionalización se conviertan en los sustitutos funcionales de lo nacional en la era de la globalización?

Por otra parte, ¿existe una contradicción entre la globalización como espacio simbólico abierto, homogéneo y desterritorializado con la regionalización como espacio identitario territorializado? O, por el contrario, ¿la regionalización es sólo una cara

⁶ “...si bien la globalización de la economía ha podido volver obsoleto al Estado-Nación, las formulaciones nacionales no se agotan en lo económico y [...] las múltiples historias —dominantes o silenciadas, hegemónicas o subalternas— y las múltiples memorias son un elemento central de la categoría ‘nación’, incluso en estos tiempos globalizados; con relativa independencia de los avatares del proyecto decimonónico del Estado-Nación o sin que esto signifique la postulación del proyecto homogeneizante del Estado-Nación” (Achurar y Bustamante, 1996: 64).

del proceso globalizador desde el momento que busca la inserción ventajosa de la región en el mercado global?

En rigor, las nuevas instancias de la ciudadanía se conforman en distintos escenarios⁷ o circuitos culturales,⁸ que, a su vez, son atravesados de diferente manera por la propia tensión establecida entre las dinámicas de globalización, regionalización y Nación: la tensión entre los flujos globales diaspóricos y desterritorializados, y los flujos nacionales y regionales fuertemente territorializados.

Nación y modernización. Una mirada histórica a los procesos de conformación de identidades en el marco del Estado

Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay se encuentran, al igual que otros países, en un proceso de integración al Mercosur, iniciado, en este caso, en 1991. Dado que dichos países tuvieron procesos similares en su proceso de conformación jurídica, quizá sea ilustrativo, al hablar de identidades, echar una ojeada histórica a uno de los proyectos más exitosos de conformación de identidades en América Latina: el de la constitución del Estado que se llevó a cabo fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

De modo extremadamente sintético podemos decir que este proyecto, desarrollado por los aparatos ideológicos del Estado-Nación, contruye el campo simbólico de lo nacional a través de la cultura letrada, lo articula por medio de la fundación de disciplinas erigidas como nacionales (la literatura y la historia, entre otras) y lo difunde a través de las reformas educativas. La Nación se constituye, así, como un mito homogeneizante que funciona como elemento de cohesión frente a la heterogeneidad de los elementos que la componen.

¿Qué elementos o preguntas surgen de la contrastación del proceso de construc-

⁷ Appadurai distingue cinco escenarios de la globalización: los *ethnoscapes*, marcados por los movimientos migratorios; los *technoscapes* producidos por los flujos tecnológicos; los *finanscapes*, intercambios monetarios en mercados internacionales; los *mediascapes*, la gama de imágenes producida por las industrias culturales y que circulan por el planeta; y los *ideoscapes*, modelos ideológicos de la modernidad occidental (Appadurai, 1996: 27-47).

⁸ García Canclini distingue cuatro circuitos socio-culturales que operan de modo diferente en la globalización: el *histórico-territorial*, integrado por el “conjunto de saberes, hábitos y experiencias organizado a lo largo de varias épocas en relación con territorios étnicos, regionales y nacionales, y que se manifiestan sobre todo en el patrimonio histórico y la cultura popular tradicional” (García Canclini, 1995: 32); el de la *cultura de élites*; el de la *comunicación masiva* y el de los *circuitos restringidos de información y comunicación* (*op. cit.*, pp. 13-37).

ción de lo nacional y el proceso de integración? En primer lugar, lo ya dicho: existió un *proyecto* que dotó de un contenido simbólico (la Nación) a una estructura política (el Estado), contenido simbólico que fue funcional al proyecto estatal. En otros términos, existió una política cultural tendiente a alcanzar los objetivos del Estado.

¿Existe un proyecto de dotar de contenido simbólico aglutinante al proceso de integración, de consolidar una “identidad mercosuriana” funcional a los cambios que el proceso acarrea? ¿Es deseable o posible que ello ocurra? ¿Qué rol ocupa el tema de las políticas culturales en los debates de la integración? ¿Existe un debate explícito sobre este tema?

En segundo lugar, el proceso de construcción nacional se llevó a cabo a través de la alianza entre los sectores hegemónicos del Estado y la llamada “ciudad letrada” (Rama, 1984), encargada, a través de sus intelectuales orgánicos, de acuñar el contenido verbo-simbólico de los mitos nacionales. En el entendido de que la hegemonía de la “ciudad letrada” ha sido desplazada por la de los medios masivos de comunicación, ¿cuál será el rol de las industrias culturales y, en especial, de las que atañen a los medios masivos, en el proceso de integración? ¿Cuáles serán sus relaciones con los estados-parte? Finalmente, si el proyecto nacional se edificó con base en la exclusión de las voces disidentes de las minorías, ¿cuál será el rol de las minorías aún no representadas en los estados-Nación en el proceso integrador? ¿Serán los “socios-menores” las minorías excluidas del debate del Mercosur?

La segunda parte del presente trabajo intenta analizar cómo ha venido siendo abordado el tema de la “cultura nacional”, una forma identificatoria exitosa en la legitimación del Estado, en relación con el Mercosur, en el caso de uno de sus socios menores: Uruguay. ¿Es la “cultura nacional” un tema relevante en el contexto de la integración? ¿Constituye un tópico de discusión a nivel ciudadano, sectorial o estatal? ¿Se percibe un rol para la “cultura nacional” en el proceso de integración? ¿Cuál es la relación entre Nación y regionalización, entre las culturas nacionales individuales y la “cultura Mercosur”? ¿Existe un proyecto de constitución de una identidad supra-regional o, por el contrario, la regionalización está conceptualizada como una interacción de identidades nacionales? ¿En qué medida el proceso de integración activa o refuerza los discursos nacionalistas en los distintos actores?

El caso uruguayo. Uruguay y el Mercosur

El tema cultural ha sido abordado de modo explícito en el Mercosur a través del llamado “Mercosur cultural”. En primer lugar, haremos una descripción sintética

de los pasos formales de la constitución del “Mercosur cultural”, para pasar luego al análisis de las percepciones de algunos actores sociales en relación a la “cultura uruguaya” y los desafíos frente a la regionalización.

Contexto: el Mercosur y el “Mercosur cultural”: marco institucional

El Mercosur nace con el Tratado de Asunción el 26 de marzo de 1991, cuando los gobiernos de Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay lo suscriben. El objetivo principal es económico: intensificar la competitividad y la integración económica de sus miembros. El Mercosur se constituye como una Unión Aduanera con un Arancel Externo Común, que dispone, además, de un sistema institucional y normativo propio, a partir del 11 de enero de 1995.

Tres meses más tarde, en la Primera Reunión Especializada de Cultura realizada en marzo de 1995 en Buenos Aires, nace de manera formal el llamado “Mercosur cultural”. En esta reunión, de la que participan ministros y autoridades culturales de los cuatro países miembros, más representantes de Chile y Bolivia en carácter de observadores, se firma el *Memorandum de Entendimiento*, en el que se definen conceptos sobre cultura e integración, así como de las líneas de acción a tomar. Éstas prevén la puesta en marcha de comisiones técnicas en materia de legislación, patrimonio cultural, industrias culturales, información cultural, capacitación cultural, relaciones exteriores y coordinación de intercambio.

La definición de cultura del *Memorandum de Entendimiento* vincula a este concepto con los de desarrollo social, transformaciones productivas y consolidación democrática, al mismo tiempo que concede especial atención al rol de la cultura en relación con las minorías.⁹ Al vincular los conceptos de *cultura e integración*, se especifica que el proceso integrador tiene como objetivos: “promover el conocimiento recíproco y valoración mutua de las manifestaciones artísticas, los valores y las formas de vida de los pueblos, sin perjuicio de la identidad cultural de cada uno de ellos”.

Es decir que, en principio, no se piensa en constituir una identidad supra-nacional, sino en contribuir a la valoración de las distintas identidades nacionales. En este sentido, éstas son pensadas como entidades fijas (¿compartimientos estancos?)

⁹ “La cultura constituye la base fundamental del desarrollo social y de las transformaciones en el campo de la producción, así como el sustento de la consolidación democrática de los pueblos de la región y [que] cumple un papel decisivo en el rescate de los sectores más postergados de sus países, especialmente de los jóvenes, las mujeres y las etnias históricamente discriminadas y desfavorecidas”.

que se enriquecerán en lo *recíproco* y lo *mutuo* sin *perjudicar* las individualidades nacionales. Además, como no existe ninguna mención al principio de desarrollo económico relativo a alguna de las partes (como tampoco lo existe en la constitución del Mercosur mismo), todos los países-parte entrarían en este espacio en igualdad de condiciones. El Mercosur es pensado como un lugar donde las esferas de economía y cultura, o los distintos miembros, se mueven por la dinámica del libre intercambio, y donde las individualidades no serán afectadas más que para su enriquecimiento.

En relación con las industrias culturales, el *Memorandum* sostiene “que comprometen a los estados-parte a trabajar en conjunto con las instituciones educativas, en particular las universidades, con las instituciones representativas de la iniciativa privada y con todas las organizaciones no gubernamentales que, desde distintos sectores de la sociedad civil, trabajan por la cultura”. El hecho de que el primer actor mencionado en relación a las industrias culturales sea la universidad y luego otras instituciones “que trabajan por la cultura” parece indicar que el campo de debate de este tema está situado prioritariamente en la llamada “alta cultura”.

El plano de la cultura nacional identificada con la alta cultura es también donde se sitúa de manera prioritaria, aunque no exclusiva, el debate en las instancias sucesivas del Mercosur cultural. Efectivamente, en 1995 se decide crear la Reunión de Ministros de Cultura de los países del Mercosur, con el fin de “promover la difusión y conocimiento de los valores y tradiciones culturales de los estados-parte del Mercosur, así como la presentación al Consejo Mercado Común de propuestas de cooperación y coordinación en el área de la cultura”. La primera de estas reuniones se llevó a cabo en Canelas, Río Grande del Sur, los días 2, 3 y 4 de febrero de 1996. En esta ocasión, los gobiernos de los estados-parte suscribieron el proyecto del *Protocolo de Integración Cultural*, que incluye apartados temáticos sobre programas y proyectos regionales, patrimonio cultural, intercambio y capacitación, recursos humanos, circulación de personas y bienes culturales, eventos regionales, telemática, investigación de temas históricos y culturales comunes, y legislación especializada.

El *Protocolo de Integración Cultural* del Mercosur, firmado en agosto de 1996 en Brasilia por los ministros de cultura y ratificado por los presidentes, en Fortaleza, Brasil, en diciembre del mismo año, traza un marco de cooperación e intercambio para acciones y programas a desarrollar en el ámbito público. Aquí se establece que los estados-parte “facilitarán la creación de espacios culturales y promoverán la realización, priorizando la coproducción, de acciones culturales que expresen las tradiciones históricas, los valores comunes y las diversidades de los países miembros del Mercosur”.

Se mencionan, en primer lugar, las iniciativas de intercambio de “artistas, escritores, investigadores, grupos artísticos e integrantes de identidades públicas o privadas

vinculadas a los diferentes sectores de la cultura”. En segundo lugar, se mencionan las producciones de cine, video, televisión, radio y multimedia, “que serán favorecidas bajo el régimen de coproducción y distribución”.

A continuación, en el siguiente orden, se establece la formación común de recursos humanos involucrados en la acción cultural; la promoción de investigación en temas históricos y culturales comunes; el impulso de la cooperación entre los “archivos históricos, bibliotecas, museos e instituciones responsables de la preservación del patrimonio cultural” de los estados-parte; la utilización de un banco de datos común informativo, confeccionado en el ámbito del Sistema de Información Cultural de América Latina y el Caribe (Silac); la protección de los derechos de propiedad intelectual; el fomento de la organización y producción de actividades culturales conjuntas para su promoción en terceros países; el compromiso de destinar esfuerzos para que todas las regiones de los respectivos territorios sean abarcadas por el marco de cooperación cultural del Mercosur; el estímulo para la creación de incentivos fiscales para proyectos de interés cultural; el compromiso de búsqueda de fuentes de financiamiento, así como de cooperación y asistencia técnica para las actividades culturales conjuntas; el compromiso de adoptar medidas tendientes a facilitar el ingreso temporal de material destinado a proyectos culturales; la adopción de medidas que faciliten la circulación de agentes culturales, y la promoción y divulgación de las manifestaciones culturales del Mercosur.

Todo lo expuesto anteriormente, en especial el orden enumerativo de los distintos factores, dibuja un mapa del Mercosur cultural como un espacio donde los circuitos histórico-territoriales y el de cultura de élites adquieren el rol principal. El escenario está constituido sobre todo por archivos, museos y bibliotecas, y los actores son artistas, escritores e investigadores: todos encargados de escenificar las tradiciones históricas nacionales de cada Estado miembro. Frente al énfasis “presentista” y homogeneizador que impondría el ritmo globalizador, la cultura regional se situaría como reducto protector, como garante de la individualidad colectiva nacional: un lugar donde las culturas nacionales de la región puedan ser visitadas recíproca e, incluso, informáticamente por las otras culturas regionales y por el resto del mundo.

El debate visto desde el Estado: las políticas culturales de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación y Cultura. Análisis de un discurso¹⁰

Toda “cultura nacional” es, en cierto modo, un constructo, una operación de significación a través de la cual una sociedad ha seleccionado determinados contenidos simbólicos y los ha impuesto en el imaginario como elemento de autoidentificación. Toda cultura nacional está basada en mitos nacionales, entendiéndolo por mito un discurso no necesariamente verdadero o falso, sino un conjunto de creencias que legitiman una práctica social. En el caso de Uruguay, país sin mayores recursos materiales y sin largas tradiciones, el mito de una sociedad “cultura” y democrática ha funcionado con peculiar énfasis a lo largo de su historia, y ha sido, más que tabla de salvación, punta de lanza de nacionalismos a los más diversos niveles.

Es así como en este país pequeño, periférico, deficitario desde el punto de vista de su producción cultural,¹¹ y uno de los dos socios “menores” del Mercosur, se ha querido ver a la “cultura nacional” como una de las ventajas comparativas de la integración. Así se ha expresado en un reciente documento clave del Ministerio de Educación y Cultura:

[...] la encrucijada respecto al rol de la cultura nacional es aún mayor y complementaria... si tenemos en cuenta la oportunidad enorme que significa para la misma, la integración cultural del Mercosur. Si sabemos estimular la trama cultural en todo el país y mejorar los productos culturales que forman parte de nuestras ricas y variadas identidades, tendremos más para aportar y aprender.

Por las dimensiones y características de su trama cultural, el Uruguay puede convertirse en poco tiempo, actuando con inteligencia y vitalidad, en un modelo regional y latinoamericano (Cladera, 1997a: 11-12).

La idea de que la “cultura uruguaya” dará o da al país un rol diferencial en el contexto de la integración subyace en varios de los actores uruguayos que participan

¹⁰ Esta sección se basa en el análisis del documento *¿Qué pasa con la cultura? Políticas culturales de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación y Cultura* (1997).

¹¹ Al respecto, *cf.* la investigación reciente sobre este tema realizada por Stolovich, Lezcano y Mourelle (1997), de cuyas conclusiones extraemos la siguiente cita: “Los uruguayos somos más consumidores que productores de cultura. Es mucho más la producción cultural que se importa, que la que se produce y se consume en el país. Y la que se exporta, salvo excepciones, es marginal; en realidad, lo que se vende al exterior son insumos materiales que pueden servir de soporte de la producción cultural, pero ésta propiamente está casi ausente de las exportaciones” (Stolovich, Lezcano y Mourelle, 1997: 320).

de un modo u otro en este proceso. En el trabajo del Ministerio antes mencionado, la Dirección de Cultura justifica una postura optimista con respecto a la integración cultural por el hecho de que “pululan los festivales y encuentros artísticos, culturales y educativos, incluso de coordinación entre municipios y ciudades de distintos países que incluyen la denominación *Mercosur*” (Ministerio de Educación y Cultura, 1997: 123). Y concluye: “Estos fenómenos están mostrando que el alma del Mercosur bien puede tener como eje la cultura” (*op. cit.*, p. 123).

¿Cuál es, cómo es concebida, esa cultura que destacaría a Uruguay en el contexto regional? En el trabajo que sirve de preámbulo al mencionado libro, titulado *La saludable relatividad de las políticas culturales*, se enfatiza la prioridad de las mismas, y se establece:

¿Qué es lo que quiere ver el Mercosur primero y el mundo después, de nosotros? ¿Acaso una provinciana imitación de lo que se hace mejor en otras partes? Seguramente no. Quieren vernos a nosotros. Quieren ver expresadas en un escenario, en una tela, en una danza, en una canción, nuestras particularidades, quiénes somos y cómo vemos el mundo. Desde aquí, desde nuestras ciudades, barrios, esquinas, pueblos y campos. No es novedad alguna, claro, sucede lo mismo con Cervantes y su hombre de la Mancha, con Van Gogh, Bach, Caetano Veloso, Woody Allen, Florencio Sánchez o Benedetti, por citar unos pocos. Todos ellos expresan lo que son y su entorno, es con ese equipaje que fascinan al mundo.

[...]

No habrá invasión o neutralización posible si confiamos en nosotros mismos, en lo que somos cada uno, en la riqueza de nuestros diversos paisajes y de las mil formas en que conseguimos expresarlos.

[...]

Porque la cultura y la identidad se mueven y cambian y piden caminos de libertad, siempre abiertos. Lo importante es transitarlos todos y en esos caminos conocernos, y asociarnos para llegar lejos (Lowy, 1997: 21).

El concepto de *identidad nacional* está planteado en este fragmento de modo no sólo tautológico —*quieren vernos a nosotros mismos*—, sino esencialista: hay una identidad que puede plasmarse en un objeto artístico, una esencia que puede ser representada a través del arte. Los ejemplos mencionados (escenario, tela, danza) remiten a la alta cultura en una primera instancia, para luego apuntar a una concepción antropológica de cultura (ciudades, barrios, esquinas, pueblos y campos). El énfasis en la alta cultura se vuelve a subrayar al remitir a referentes en su mayoría cultos, canónicos y/o europeos (Cervantes, Van Gogh, Bach, Woody Allen, Florencio Sánchez o Benedetti). De esta manera, la cultura uruguaya es ubicada en el contexto del humanismo universal y del liberalismo (transitar todos los caminos). El desafío cultural de la integración

parece afrontarse de un modo voluntarista —confiar en nosotros mismos—, máxima que se relaciona, en última instancia, con el título. En relación con el tema de las políticas culturales, se afirma:

Bien se sabe que luego de mucho andar entre valores culturales, de buscarlos en los misteriosos laberintos de la capacidad creadora propia y ajena, no es fácil encontrar certezas. Otro tanto sucederá con la gestión cultural estatal.

[...]

Cada política cultural dependerá del momento histórico en que se desarrolle, del lugar en que se articule y de los receptores a quienes se dirija en cada uno de los emprendimientos... Todo se mueve, todo cambia y se transforma... Cualquier administrador debe diseñar su política, jugarse por un enfoque e intentar llevarlo a cabo. Pero quienes administran la cultura deberán aceptar que la realidad en movimiento es la que dibujará definitivamente los resultados (Lowy, 1997: 15).

Mientras que en la primera cita se remite a una noción esencialista de cultura, en la segunda, la propiedad de vitalidad y dinamismo de la cultura es extendida a las políticas culturales: la realidad (destino o mercado) es la que dibujará de forma definitiva los resultados, y nuestra única defensa será confiar en nosotros mismos.

Pero si así se describe la importancia de la cultura uruguaya en el contexto del Mercosur, ¿cómo se visualiza la importancia del Mercosur para la cultura uruguaya? ¿Qué lugar ocupa la integración en la definición de la cultura nacional?

El documento del Ministerio de Educación y Cultura tiene un capítulo dedicado al Mercosur cultural, donde se analiza el *Protocolo de Integración Cultural*, a la luz de un contexto comparativo con los abordajes del área cultural en la Comunidad Económica Europea y del TLC.¹² Se especifica que las acciones realizadas o acordadas por los organismos del Mercosur cultural se refieren a las áreas de patrimonio, centros de documentación, seminarios y cursos, redes de información y encuentros de legisladores culturales. Hay una mención específica a las industrias culturales, tema sobre el que hay una Comisión, y a la necesidad de que ésta se vincule con las de turismo y economía. Para el caso específico de Uruguay, se manifiesta la necesidad de optimizar nuestra producción en todas las áreas de la cultura en las que tenemos potencialidad de destacarnos. En la producción audiovisual hoy en día presentamos debilidades, no así en las artes escénicas, la plástica, la música y la literatura, por citar sólo algunas expresiones, además de muchos eventos culturales y educativos que nos singularizan (Cladera, 1997b: 126).

¹² El documento señala que ni la CEE ni el TLC hacían mención al área cultural en su fundación.

Sin embargo, en los *Propósitos Fundamentales de la Acción de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación y Cultura*, del documento antes mencionado, no se incluye, entre los ocho propósitos, ninguno que apunte o refiera al tema de la integración al Mercosur. Los departamentos artísticos de esta dirección son: Actividades Escénicas, Artes Plásticas, Letras y Actividades Musicales, y sólo en la descripción de las actividades de uno de ellos —Letras— hay una mención al Mercosur (el proyecto de realización del Congreso de Escritores del Mercosur).

Es diferente el caso del documento presentado por el Instituto Nacional del Audiovisual (INA) (Ministerio de Educación y Cultura, 1997) donde se detallan los fundamentos para una política audiovisual, además de los objetivos, programas y proyectos. Aquí, el discurso identifica como objetivo la apertura de la actividad audiovisual uruguaya, con el fin de proyectarla a la región y al mundo. Para ello se apunta, por ejemplo, a recabar y difundir información sobre Uruguay y sus posibilidades para la industria audiovisual en el exterior, con particular énfasis en la región (*ibid.*, p. 53), o a la promoción y difusión de becas para profesionales y estudiantes en el área, o a la necesidad de entablar relaciones con organismos regionales de estatuto similar.

En cuanto a los llamados *Programas de Acción del Ministerio*, el informe del *Programa Cultura en Obra* tiene un subtítulo muy significativo: *Un país como escenario*, y no incluye menciones al Mercosur ni a éste como escenario. Sintomáticamente, en la descripción de algunos de estos programas, aun cuando los términos regionalización y global son utilizados, refieren a lo nacional.¹³

Se concede especial atención al área turismo, ya que junto con la de exportación de productos constituyen los dos grandes sectores de ingresos de divisas en Uruguay.¹⁴ Se mencionan el *Proyecto Misiones Jesuíticas* y *Mundo Gaucho*, aunque en el documento no se los vincula directamente al Mercosur.

Otra área de particular atención es el del Censo Permanente de la Cultura, considerado como un emprendimiento capital para enriquecer la integración a nivel regional y continental.¹⁵

¹³ “La operativa del Programa *Cultura en Obra* consiste en proporcionar una ‘oferta’ cultural *global* a todo el país” (Ministerio de Educación y Cultura, 1997: 58). “Regionalización” es utilizado para referir a la subdivisión del país en regiones de coordinación cultural del Ministerio.

¹⁴ En 1994, el turismo superó ampliamente a los ingresos por exportaciones tradicionales: 632.2 millones de dólares, en contraste con 562 millones de dólares por exportaciones (Laxalte Terra, en Ministerio de Educación y Cultura, 1997: 105).

¹⁵ Las áreas que incluye la base de datos formada a través del Censo Permanente de la Cultura son: Artes Plásticas, Carnaval, Cine, Publicidad, Radio, Televisión y Video, Danza, Gestión Cultural, Literatura, Medio Ambiente, Museística, Música, Patrimonio, Periodismo Cultural y Teatro.

Pero lo que nos interesa destacar es que el documento evidencia una tensión entre el discurso explícito de apuntar a la integración regional (señalado en un capítulo especial) y hacer de la cultura uruguaya un área competitiva (señalado en la introducción), y la falta de relevancia que se le concede al tema en el análisis de la mayoría de las áreas específicas que constituyen el cuerpo de este documento oficial.

Mercosur y educación

Los programas de la enseñanza secundaria con los que se educa a los jóvenes uruguayos¹⁶ tampoco parecen reflejar un énfasis explícito en el Mercosur. Un reciente estudio de los contenidos de estos programa (Cassarotti y Pérez del Castillo, 1997) arroja los siguientes datos: el programa de Educación Social y Cívica para el Ciclo Básico Único, vigente desde 1993, incluye dentro de los contenidos variables de una unidad dedicada a El Estado, la referencia a las repercusiones de la puesta en marcha del Mercosur y a explicar los distintos tipos de integración de acuerdo con el proyecto del mismo. En otra unidad —La Comunidad Internacional— se cita, también dentro de los contenidos variables, El Tratado del Mercosur. Pero el hecho de que estas menciones se encuentren dentro de los contenidos variables hace que su tratamiento no esté asegurado. Por último, no aparece en la bibliografía ni del docente ni del estudiante, ningún texto que trate exclusivamente del Tratado del Mercosur.

En la estructura formal de los programas de Historia no aparece ninguna mención al Mercosur, aun cuando hay referencias a la Comunidad Económica Europea y a las relaciones interamericanas. La única mención al Mercosur se da en el programa de Geografía de tercer año. Además, no se menciona en una unidad llamada *La inserción nacional en un marco regional*, sino en la última unidad, como sexto y último tema a tratar: *Una integración regional: Tratado del Mercosur*. Según refieren los autores de la investigación, de las entrevistas realizadas a profesores de la asignatura,

¹⁶ La enseñanza secundaria pública en Uruguay se compone por el Ciclo Básico Único, que abarca del primero al tercer año, y por el Bachillerato Diversificado, que incluye de cuarto a sexto año. Los estudiantes del Ciclo Básico tienen entre 12 y 15 años de edad: son aproximadamente 90 mil en todo el país, 37% de los cuales concurre a liceos de Montevideo y 63% a establecimientos del interior. En 1996 se comienza a implementar una reforma educativa a través de un plan piloto que, en primera instancia, abarca sólo el primer año de enseñanza secundaria. En 1997, la experiencia se extiende a segundo año y alcanza en Montevideo a cerca de 10% del total de los estudiantes de primero y segundo (Cassarotti y Pérez del Castillo, 1997).

surge que, al ser aquélla la última unidad, es muy poco probable que se llegue a estudiar, por las dificultades que se presentan para terminar el programa.

En cuanto al Plan Piloto, el tema es sugerido en las pautas generales del primer año de Ciencias Sociales, donde uno de los dos ejes conceptuales apunta a las relaciones entre la región (América Latina y Mercosur) y Uruguay. Aun así, en los programas concretos no hay referencias al Mercosur. En el segundo año de la misma materia, dedicado a comprender la América actual, se hace referencia al Mercosur en un subtema de la cuarta parte del programa: *La integración espacial. Los antecedentes integracionistas. Mercosur.*

Tal como lo señalan los investigadores responsables, resulta sorprendente constatar que, a pesar de que ambos planes de estudio fueron elaborados con posterioridad a la firma del Tratado de Asunción, el Mercosur no sea considerado con la relevancia que realmente tiene para nuestro país (Cassarotti y Pérez del Castillo, 1997: 28).

La misma conclusión arroja una investigación realizada por Achugar y Bustamante (1996) sobre los manuales escolares de los alumnos de Enseñanza Primaria, libros que son verdaderos *best sellers* del mercado editorial uruguayo (*op. cit.*, 1996, p. 164).¹⁷ Las menciones al Mercosur son escasas en los textos analizados, y sólo aparecen de manera explícita en los programas de Geografía Escolar 6 y Ciencias Sociales 6 (*op. cit.*, 1996, p. 171). La investigación estima que en los programas escolares se tiende a enfatizar la autonomía de Uruguay y a desatender los vínculos de contacto o relaciones con los países vecinos, tanto desde el punto de vista geográfico como histórico. Ello es especialmente notorio en esta última área, donde, siguiendo la tradición de la historiografía oficial, se enfatiza la vocación independentista de Uruguay, relegando el rol de los países vecinos a un segundo plano, reduciendo la independencia a una lucha contra España, y desvirtuando el rol del movimiento artiguista a una lucha por la constitución de Uruguay como Estado.

De lo expuesto anteriormente, en relación con los programas de estudio, se deduce que el Mercosur no es todavía un elemento de peso en la conformación, desde el punto de vista educativo, de los futuros ciudadanos de la región.

Esta tendencia coincide, en cierta forma, con la de una encuesta reciente sobre este tema (Cassarotti y Pérez del Castillo, 1997): 70% de los jóvenes estudiantes montevideanos de entre 13 y 15 años conoce el Mercosur a través de la televisión, 42.2% ha recibido información de la escuela primaria, 34% en la escuela secundaria, y 23.3% de su propio hogar. Asimismo, 70% de los encuestados percibe fundamentalmente este fenómeno como un acuerdo económico, sólo 22.2% lo percibe como un acuerdo

¹⁷ En el caso de los manuales estudiados, muchos de ellos fueron editados antes o, coincidentemente, con la firma del Tratado de Asunción, según aclaran los autores.

social, y nada más 24.1% afirma que es un proceso de integración regional. Asimismo, 14% no considera a Uruguay como un país miembro del Mercosur.

En cuanto a la percepción de los jóvenes estudiantes montevidianos en relación con los países del Mercosur, 42.6% ve a Uruguay como el país más culto, con una diferencia de más de 30 puntos porcentuales sobre el siguiente. Un porcentaje casi idéntico ve a Uruguay como el mejor de entre los socios del Mercosur. Estos datos coinciden con el discurso del Estado con respecto a considerar a la cultura uruguaya como un elemento distintivo en el contexto del Mercosur.

También revisten importancia las percepciones divergentes sobre los dos socios mayores del Mercosur. Brasil es considerado el país más alegre del grupo por más de la mitad de los jóvenes estudiantes montevidianos entrevistados. Esta imagen coincide con lo que ha sido relevado como recurrente en la prensa uruguaya en relación con tal país. En efecto, según la investigación de Achugar y Bustamante ya mencionada, los medios de comunicación uruguayos reflejan generosamente la imagen de Brasil como el país de la alegría, donde todos se ríen de todo y nada es tomado con seriedad (Achugar y Bustamante, 1996: 154).

A su vez, 42.6% de los encuestados lo ve como el país más fuerte, imagen reforzada por el hecho de que sólo 1.3% lo ve como el más débil. Las opiniones con respecto a Argentina son, en muchos casos, débiles y contradictorias, lo cual refleja la ambivalencia de los montevidianos en relación con un país muchas veces identificado con su capital, cuya influencia cultural ha sido y es manifiesta. Los datos certeros, sin embargo, son que 32.7% ve a Argentina como el segundo país más fuerte, y es considerado como el menos culto. La información con respecto a Paraguay es débil, y puede atribuirse a que, o bien los entrevistados conocen poco de este país, o bien consideran que no ocupa una posición destacada en ninguna de las cuestiones planteadas (Cassarotti y Pérez del Castillo, 1997: 10).

Cuatro fantasías sobre la integración y la identidad nacional

¿Cómo ven otros actores políticos el problema de la cultura uruguaya en relación a su integración al Mercosur? Si bien hay consenso en la clase política uruguaya sobre que el camino de la integración es ineludible, el tema de la amenaza a la pérdida de la identidad nacional emerge periódicamente en el discurso político.

- a) Tan sólo en noviembre de 1997, un ex ministro de Economía y ex senador uruguayo manifestó que, con la proyectada (y aún no aprobada por el Parlamento) construcción del puente Colonia-Buenos Aires, Uruguay perdería soberanía en materia de cultura y nacionalidad, y que frente al fenómeno de la globalización,

el gobierno, los partidos políticos y la sociedad civil deberían generar acciones para reforzar los valores propios de la identidad nacional (De Posadas, 1997: 6-7). La identidad nacional uruguaya fue definida por este actor como la de un país con grandes valores, muy nuestros y que debemos rescatar. Desde valores históricos como el coraje, hasta la libertad, la independencia, la moral, la austeridad, la llaneza, la sencillez y la amistad, mientras que la integración amenaza con que nos vayamos a convertir en el “Once”, refiriéndose a un barrio comercial de Buenos Aires, marcado con fuerza desde el punto de vista étnico por la presencia de inmigrantes coreanos y tradicionalmente conocido por el turista uruguayo por los bajos precios.

La definición de la cultura nacional uruguaya hecha por el ex ministro apela, en buena medida, a elementos que funcionan en el imaginario uruguayo como identificatorios de lo propio por oposición a lo porteño: la moral contra la corrupción, la austeridad contra el despilfarro, la llaneza contra la artificialidad. En este contexto, la integración supondría la contaminación de una esencia nacional, contaminación que se expresa también en la metáfora del “Once”, que connota degradación a través de la alusión a un barrio periférico, “barato”, y poblado de ciudadanos “de segunda” (coreanos). Uruguay (¿Montevideo?), como el “Once” de Buenos Aires (¿del Mercosur?), remite a un espacio degradado, improductivo, poluto por lo transculturado, mero lugar de transacciones económicas de poca monta.

- b) Otros actores han demostrado preocupación por el tema de lo nacional en la integración. El sociólogo Rafael Bayce manifestó recientemente: “Creo que tenemos que tenerle un poquito de miedo al Mercosur, porque corremos el riesgo de que Uruguay sea en un futuro habitado por campesinos nordestinos, provincianos argentinos y que los uruguayos de buena capacidad vivan en Florianópolis, Río de Janeiro, Buenos Aires, San Pablo” (Bayce, 1997). La diferencia entre la declaración del ex ministro y la de Bayce radica en que este último no sitúa de manera explícita el debate en el plano de los valores esenciales de lo nacional, sino en el de las consecuencias de lo diaspórico en el contexto regional. Pero sí hay un miedo explícito a que el espacio nacional vaya a ser degradado. La centralidad de la cultura nacional sería descentrada por la invasión de actores periféricos (por ahora contenidos en sus respectivos espacios nacionales), y la evasión del, implícitamente, centro de la cultura nacional (los uruguayos de buena capacidad) a otros centros ahora regionales. Si los espacios nacionales se constituyen y funcionan a través de la articulación de una cultura urbana hegemónica organizada en torno a la ciudad capital, y una cultura rural o provinciana subalterna, la apertura de fronteras rearticularía las

fuerzas en el espacio transnacional al derribar el marco de contención de los estados-nacionales. La racionalidad del planteamiento, tributario de la dicotomía sarmientina, se apoya en la centralidad de la “ciudad letrada”: el espacio de la Nación sería invadido por la barbarie que la ocuparía, haciendo huir a la civilización al exilio.

- c) Una preocupación similar fue manifestada en un coloquio de cultura en el Mercosur¹⁸ por una profesora de Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, quien, al escuchar una exposición sobre las posibilidades académicas que se abrían para las universidades uruguayas ante la integración, manifestó su temor a que *baje el nivel* local como fruto de la libre circulación académica con el vecino del norte (Andacht, 1997: 84), es decir, Brasil. La intervención no sólo demuestra el desconocimiento del nivel educativo universitario brasileño, sino la percepción de la centralidad de la cultura nacional uruguaya. La integración sería, una vez más, degradación cultural.
- d) Pero en un país culto, se dice, la educación aún puede salvar a la identidad uruguaya. Históricamente, la frontera entre Uruguay y Brasil fue *de cristal* y establecida sobre todo por las escuelas, sostiene Germán Rama, director nacional de Educación Pública, ante un grupo de inspectores del Ciclo Básico de Secundaria (Rama, 1997). Es la magia de la educación la que llevó a que Uruguay tenga una mayor integración en todos lados. Pero hoy en día la sociedad ha cambiado. En el norte, la televisión se escucha en portugués... y Uruguay no tiene ninguna capacidad de acción frente a esto. Cuando vamos a visitar escuelas de esa zona, nos damos vuelta y las maestras hablan en portugués. Lo fundamental es que hay una clara identificación de dos núcleos conformadores de identidad contrapuestos y correspondientes a dos modelos de constitución de ciudadanía: la escuela y la televisión. Pero lo interesante es que, en realidad, el doble discurso de los educadores —frente a la autoridad del Estado hablan la lengua oficial; en su vida cotidiana la lengua real de un territorio transculturado, no sólo por la televisión, sino por su propia historia de territorio fronterizo—, solamente reproduce la exclusión de la cual ha sido objeto este espacio al imponerse esta lengua oficial.¹⁹

¹⁸ Citado en Andacht, 1997: 84.

¹⁹ El propio Germán Rama ha planteado también el problema en otros términos: “La existencia de una nación autónoma deviene un problema, no porque seamos invadidos, sino porque estamos enclavados entre dos vecinos gigantescos, uno de los cuales produce anualmente tantos hijos como habitantes uruguayos. ¿Cómo integrarse sin desaparecer? En el norte se escucha radio y se ve televisión de Brasil. Las universidades brasileñas de la frontera son una fuente de atracción: la de Bagé, la de Santa María

¿Puede la Nación sobrevivir en la globalización manteniéndose como fuerza homogeneizadora, desconocedora de diferencias?²⁰

Cabe destacar que 69.6% de los estudiantes montevideanos está de acuerdo con que el Mercosur favorecerá el intercambio cultural, sólo 6% teme que Uruguay vaya a desaparecer como país, pero 34% teme que los extranjeros les quitarán trabajo a los uruguayos.

A modo de conclusión

En primer lugar, el análisis discursivo hecho en este trabajo sugiere que, a pesar de la muerte de la Nación proclamada por algunos teóricos extremos de la globalización cultural, lo nacional funciona todavía —en algunos países de América Latina— como un espacio de debate reconocido como válido por distintos actores sociales. La Nación aún tiene vigencia al seguir constituyendo un elemento de apelación ciudadana recurrente que se entreteje con los discursos globales y regionales. Por otro lado, lo nacional forma parte del capital simbólico con el cual los ciudadanos se integran al proceso regionalizador y globalizador marcando, por tanto, pautas de consumo diferenciales que funcionan a la hora de la conformación de identidades.

Muchas de las versiones del discurso nacionalista están revestidas del mismo tipo de esencialismo ostentado por los fundadores del Estado-Nación en el proceso que se inició hace ya un siglo. La identidad nacional es, en estos casos, sobre todo concebida en abstracto, como una esencia amenazada que es necesario preservar.

En realidad, lo nacional adquiere, paradójicamente, una especial relevancia en los procesos de integración y globalización. El discurso de la regionalización —en el caso de Uruguay en el Mercosur— no está centrado en un discurso de la alteridad (más allá de la promesa de los nuevos millones de posibles compradores), sino en una suerte de versión reciclada del nacionalismo. En otras palabras: no importa tanto abrirse o conocer al/los otro/s (Argentina, Brasil, Paraguay) más allá del dato folklórico, estereotípico a veces de rasgos xenófobos (los brasileños son alegres, los porteños son chabacanos) o de la mera curiosidad, sino acentuar las características nacionales propias. Lo regional puede presentarse, entonces, de cierto modo como un potenciador de discursos nacionalistas.

o la de Santa Ana do Livramento. ¿Qué ocurre con lo nacional en un medio de estas características? ¿Cómo existe la Nación? ¿Debe existir siempre? ¿Cuál es su nueva forma de existencia? El tema no debe ser omitido porque sería bastante riesgoso para la existencia colectiva” (Rama, 1997).

²⁰ Para ahondar en el tema de las connotaciones culturales y educativas del Aportañol en la frontera, véase A. Pereyra, (1991); R. Pi Hugarte y D. Vidart (1969).

Por otro lado, lo que se observa a través del análisis de los documentos fundacionales del Mercosur Cultural, así como de algunos segmentos del discurso estatal uruguayo, y de algunos actores sociales de relevancia en relación con la cultura nacional, es que el debate sobre la cultura nacional se da fundamentalmente en el nivel de los circuitos de la llamada cultura de élites y de patrimonio histórico tradicional.

Esto significa que, por un lado, el constructo cultura-nacional es considerado por algunos actores sociales como una de las ventajas diferenciales que Uruguay puede ofrecer en el contexto del Mercosur. Pero, al mismo tiempo, que la noción de *cultura* que se maneja sigue siendo en buena parte tributaria de una concepción de cultura tradicional. Al mismo tiempo —y esto es muy importante de señalar—, ello no significa en modo alguno que el impulso mayor por parte de los distintos sectores involucrados esté siendo efectivamente dado a la llamada alta cultura nacional, ese espacio poblado de archivos, museos, bibliotecas, artistas, escritores e investigadores.

Por otro lado, si coincidimos en que el escenario de las identidades no se debate hoy solamente en la alta cultura, sino en la interacción entre distintos circuitos en los cuales los medios masivos tienen capital importancia, preocupa la constatación del hecho de que las industrias culturales —en especial las que refieren a este sector—, no existen de modo relevante en el discurso de aquellos actores que participan de forma directa en la toma de decisiones, si bien su existencia se reclama cada vez más desde ámbitos académicos.²¹ No estamos afirmando que en los hechos este debate no exista, sino que no aparece jerarquizado como relevante en el discurso de la mayoría de los actores involucrados en la arena pública.

A diferencia de lo ocurrido hace un siglo, cuando se construyó a la Nación como identidad para el Estado, en la actualidad, el tema de las identidades colectivas no está siendo acompañado de un debate explícito y jerarquizado en torno a las políticas culturales en el Uruguay de la era mercosurial y global. O, en todo caso, el discurso con el que se aborda el debate no ha sido *aggiornado* para enfrentar las circunstancias de la actual coyuntura.

²¹ En 1991, la Fundación Friedrich Ebert en Uruguay organizó el seminario *Políticas culturales en el marco de la integración regional del Mercosur*, coordinado por Hugo Achugar. El seminario fue una iniciativa pionera en este tema y ámbito, y estuvo dividido en dos partes: "Políticas culturales nacionales o regionales" e "Industrias culturales en el Mercosur". Los resultados fueron publicados en el mismo año (Achugar, 1991). En 1992 se realizó el seminario *Identidad uruguaya: mito, crisis o afirmación*, organizado por Achugar y Caetano (1992). En 1993 se llevó a cabo el seminario *Identidades, políticas culturales e integración regional*, organizado también por Achugar y Caetano (1994). Para el tema de industrias culturales en Uruguay, véase también el volumen coordinado por Rama (1992) y el número especial de *Cuadernos del Claeh* (54/1990). Sobre el tema de la industria editorial uruguaya, véase Rama (1994); sobre industria audiovisual uruguaya, véase Álvarez (1993).

Bibliografía

- Achugar, H. (1997), “Leones, cazadores e historiadores, a propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento”, *Papeles de Montevideo*, número dedicado a “La crítica literaria como problema”, junio (1), pp. 59-70.
- _____ (coord.) (1991), *Cultura Mercosur, Política e industrias culturales*, Montevideo, Logos.
- Achugar, H. y F. Bustamante (1996), “Mercosur: intercambio cultural y perfiles de un imaginario”, *Culturas en globalización*, Caracas, Nueva Sociedad. pp. 127-176.
- Achugar, H. y G. Caetano (eds.) (1994), *Mundo, región, aldea*, Montevideo, Trilce.
- _____ (eds.) (1992), *Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?*, Montevideo, Trilce.
- Álvarez, L. (1993), *La casa sin espejos. Perspectivas de la industria audiovisual uruguaya*, Montevideo, Claeh-Fin de siglo.
- Andacht, F. (1997), “Pasiones mediáticas en la era de la integración desintegradora”, *Prisma* (número dedicado a “Gestión cultural”), núm. 8, pp. 72-88.
- Anderson, B. (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres-Nueva York, Verso.
- Appadurai, A. (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Bayce, R. (1997), “Sociólogos y los miedos”, *Revista Búsqueda*, 18 de diciembre, Montevideo, p. 27.
- Cassarotti, C. e I. Pérez del Castillo (1997), *Los jóvenes montevideanos y el Mercosur*, Montevideo, documento de trabajo del Instituto de Comunicación y Desarrollo.
- Cladera, L. E. (1997a), “Presentación”, en Ministerio de Educación y Cultura, *¿Qué pasa con la cultura? Políticas culturales de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación y Cultura*, Montevideo, pp. 11-12.
- _____ (1997b), “El Mercosur Cultural. Integración en la diversidad”, en Ministerio de Educación y Cultura, *¿Qué pasa con la cultura? Políticas culturales de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación y Cultura*, Montevideo, pp. 119-126.
- Cuadernos del Claeh, industrias culturales en el Uruguay* (1990), Montevideo, octubre (54).
- De Posadas, I. (1997), “El puente Colonia-Buenos Aires es la peor idea”, *Revista Búsqueda*, 20 de noviembre, Montevideo, pp. 6-7.
- García Canclini, N. (coord.) (1996a), *Culturas en globalización. América Latina-Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración*, Caracas, Nueva Sociedad.

- García Canclini, N. (1996b), “Comunidades de consumidores. Nuevos escenarios de lo público y la ciudadanía”, *Cultura y Tercer Mundo. Volumen 2: Nuevas identidades y ciudadanías*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 1-16.
- (1995), *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo.
- González Stephan, B. (1996a), “Presentación”, *Cultura y Tercer Mundo. Volumen 2: Nuevas identidades y ciudadanías*, Caracas, Nueva Sociedad.
- (comp.) (1996b), *Cultura y Tercer Mundo*, vol. 1, Caracas, Ed. Nueva Sociedad.
- González Stephan, B., J. Lasarte, G. Montaldo y M. J. Daroqui (comps.) (1994), *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*, Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana-Equinoccio-Ediciones de la Universidad Simón Bolívar.
- Laxalte Terra, E. (1997), “Turismo y cultura. Aportes a una propuesta”, en Ministerio de Educación y Cultura, *¿Qué pasa con la cultura? Políticas culturales de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación y Cultura*, Montevideo, pp. 98-106.
- Lowy, T. (1997), “La saludable relatividad de las políticas culturales”, en Ministerio de Educación y Cultura, *¿Qué pasa con la cultura? Políticas culturales de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación y Cultura*, Montevideo, pp. 15-22.
- Ministerio de Educación y Cultura (1997), *¿Qué pasa con la cultura? Políticas culturales de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación y Cultura*, Montevideo.
- Moraña, M. (1995), “De la ciudad letrada al imaginario nacionalista: contribuciones de Ángel Rama a la invención de América”, *Esplendor y miserias del siglo XIX*, pp. 41-52.
- Pereyra, A. (1991), “Espacio y cultura nacional”, en H. Achugar, *Cultura Mercosur, Política e industrias culturales*, Montevideo, Logos, pp. 31-39.
- Pi Hugarte, R. y D. Vidart (1969), *El legado de los inmigrantes*, vols. I y II, Montevideo, Ed. Nuestra Tierra.
- Rama, A. (1984), *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte.
- Rama, G. (1997), “Rama: identidad uruguaya corre riesgos por débil oferta educativa fronteriza”, *Revista Búsqueda*, 4 de diciembre, Montevideo, p. 24.
- (1994), *La economía del libro en el Mercosur*, Montevideo, CERLALC-Cámara Uruguaya del Libro.
- (coord.) (1992), *Industrias culturales en el Uruguay*, Montevideo, Arca.

- Sarlo, B. (1996), *Instantáneas. Medios, ciudad y costumbres en el fin de siglo*, Buenos Aires, Ariel.
- Siqueira Bolaño, C. R. (1997), “La génesis de la esfera pública global”, *Nueva Sociedad* (147), enero-febrero, pp. 88-95.
- Stolovich, L., G. Lezcano y J. Mourelle (1997), *La cultura da trabajo. Entre la creación y el negocio: Economía y Cultura en el Uruguay*, Montevideo, Fin de Siglo.

América Latina: identidad, globalización e integración¹

Jorge Gissi Bustos

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Relación entre razas, culturas y clases

La mezcla de razas y culturas que se dio durante la Conquista provocó una correlación de razas y clases en dicha etapa y durante el primer siglo posterior a ella, que fue cercana a correlación uno durante varios siglos, y que en realidad perdura hasta el día de hoy (Romano, 1979; Lipschutz, 1975; Ribeiro, 1972). Casi todos los indígenas eran pobres después de la Conquista, y casi todos los pobres eran indígenas. Luego del “descubrimiento”, inmediatamente hubo mestizaje, y los latinoamericanos resultamos descendientes de mestizos en nuestra gran mayoría. Pero esta correlación cercana a uno es una correlación de razas con clases, con culturas y con grado de autoctonía. Es decir, “indio” es una característica en parte racial, en parte cultural y en parte de clases pobres después de la Conquista (de esclavos o siervos en diversas formas).

Ensayistas clásicos han señalado que el prejuicio es diferente dependiendo de los países y de las regiones. No obstante, también sabemos que aún hoy la correlación entre negro o indio y pobre es altísima: casi todos los indios y casi todos los negros en América Latina son pobres. Pero la afirmación inversa no es verdad. Es decir, no todos los pobres son indios ni negros. ¿Qué son entonces la mayoría de los pobres? Mestizos y mulatos, exactamente. Y, ¿qué son en Chile? Concretamente mestizos. En rigor, mestizos desde el punto de vista racial y cultural (no en el sentido sólo cultural en el que todos somos mestizos).

¹ Este texto es parte de la investigación N° 1940758 del Fondo Nacional de Ciencias y Tecnología, Fondecyt, Santiago, 1997.

Los pobres son, en general, los que Ribeiro (1972), el antropólogo brasileiro, llama “mestizos visibles”,² es decir, hay una correlación entre color de piel, estructura óseo-muscular y el color y tipo de pelo. Por ejemplo, hay más rasgos mapuches y aymarás entre los pobres de Chile que entre los no pobres (Ribeiro, 1972; Jara, 1971).

La tesis de la correlación razas-clases es central para América Latina en general, lo que ha provocado que en nuestros países la mayoría de los blancos será no pobre, y la mayoría de los pobres no será blanca pura. Los rasgos antropofísicos se han mezclado con símbolos de estatus socioeconómicos y con rasgos sociolingüísticos. La palabra “negro” en Argentina se usa como sinónimo de pobre y popular, y “cabecita negra” significa pobre en gran parte del territorio. Se refiere a negro en el sentido de “más negro que”, o sea, de mestizo visible (Moffat, 1967). Desde el punto de vista sociolingüístico, escribe un autor:

El desarrollo social y económico de América Latina, desde la Conquista hasta ahora hizo que un componente semántico de la palabra “rico” fuera “blanco” y que a pobre correspondiera “no blanco”. Incluso durante la Colonia, estas asociaciones se entretajeron en la conciencia social latinoamericana.

Como la condición legal de “blanco” aparejaba entonces prerrogativas incluso de vestimenta, solía ocurrir que las personas que pertenecían a alguna de las castas solicitaran de la Corona (...) que se les concediera ser “legalmente blancas”, como el Rey recibía pagos por estas concesiones, solía otorgarlas, y emitía un documento en que se mandaba: “tén-gase por blanco” (Guzmán, 1988, s/p).

La masificación de la correlación clases-razas en América Latina ha provocado un contraste importante con Estados Unidos. Dice un antropólogo: “In the Unites States, any degree of African ancestry makes a person Black, while en Latin America and the Caribbean any degree of non-African ancestry means that a person is not Black” (Winn, 1992: 277).

Lo no negro es a menudo lo menos negro, deseable porque menos negro es estatus relativamente positivo. Esta correlación de razas se da también con los indios, y afecta a las identidades nacionales y continentales. Sobre lo último, los latinoamericanos no somos “occidentales” para Europa o Estados Unidos, pero sí para muchos urbanos mestizos, y en particular para los países autodefinidos “blancos”, como Chile.³

² Esto es: fenotípicamente mestizos. Un mestizo (o mulato) no visible lo es sólo de forma genotípica, lo cual salva de manera momentánea de la estigmatización.

³ En el ensayo y poesía de Gabriela Mistral reaparecerá este problema.

Dice Ribeiro: “La autoimagen chilena, que tiende a describir a sus nacionales enfatizando las características blanco-europeas como un valor en sí, no es sólo un error, sino que también implica una forma de desprecio por el perfil nacional real” (Ribeiro, 1972: 364).

Estos mismos países se autoperciben “no indios” en relación con Bolivia, por ejemplo, lo que es verdad, pero sólo relativamente. El mismo conflicto de identidad ocurre con los mulatos.

En palabras de Winn: “The Dominican Republic is a largely mulatto nation that has defined itself as ‘White’ and ‘Spanish’ to differentiate itself from Haiti” (Winn, 1992: 273).

Es verdad que República Dominicana es relativamente blanca frente a Haití, pero es una negación de la propia identidad racial, social, cultural e histórica creerse simplemente blanca y española. Análogamente a Chile, según Amunátegui o Palacios, se trata de una autoimagen falsa.

Dada esta situación de discriminación social y racial juntas, se entenderá que el color de piel deviene símbolo de estatus y que la autoimagen es mejor mientras más blanco se sea. Algo semejante ha sucedido con los negros y mulatos en Estados Unidos y en otras partes del mundo. Algunos cronistas españoles del siglo XVIII aludían al hecho de que muchos mestizos que parecían ser blancos, sentían subir su autoimagen y autoestima en esa medida: “Otras familias hay también de gente llamada blanca, que participan de mezcla en la sangre, pero cuando se distingue ésta por el color, les basta en ser blancos para tenerse por felices, y gozar de esta preferencia” (*apud*, Lipschutz, 1975: 253).

En el siglo XVI la ley clasificaba las razas para discriminarlas mejor. Y cuando los españoles importantes tenían hijos mestizos, se les hacía pasar jurídicamente por blancos.

Escribe Lipschutz: “A ciertos mestizos, ‘hombres de bien que no conviene llamarlos mestizos’, es la opinión que en el año 1564 se ha vertido sobre los mestizos de Paraguay. A tal o cual mestizo se lo ‘legitima’, por Cédula Real, o por otros procedimientos legales, como blanco. ¡Cómo evitarlo, cuando Hernán Cortés o Francisco Pizarro tienen hijos mestizos!” (Lipschutz, 1975: 261).

Pero la gran mayoría de los mestizos no fueron hijos de españoles ilustres. Y la correlación de clases y razas es considerada no sólo legítima por otro “aristócrata” chileno, sino además natural y necesaria: “En cuanto se sustrae el control, y al contacto de los elementos sociales superiores más civilizados que él, el campesino, cargado de sangre araucana, desciende en moralidad, en cultura y en todo lo que constituye la civilización. Se hace perezoso, aventurero y ladrón” (Amunátegui, *apud*, Barros y Vergara, 1978: 148).

En este último texto se identifica campesino con “mestizo”, y con “no civilizado”, y se le cargan defectos, limitaciones y vicios. Reaparece la heterogeneidad y conflicto entre campo y ciudad, tan grave en la mayoría de nuestros países, expresión de lo que se ha llamado “colonialismo interno”.

Así, la influencia social es también influencia racial en cuanto a la relación de dominación y superioridad e inferioridad míticas. La inferioridad social se la lee como inferioridad racial, psicológica y moral, con toda una carga de connotaciones y prejuicios que permiten a las clases dominantes, generalmente blancas, legitimar su dominación.

Por otra parte, al atribuir a la raza y/o a deficiencias psíquicas y/o éticas la situación socioeconómica de los pobres, la ideología hegemónica invierte la realidad de las relaciones causales y fomenta una concepción de las clases y el poder autoritario centrada en el psicologismo, en la inmóvil naturaleza, o en el justo orden de los méritos. Simultáneamente, no se percibe a la sociedad de clases como injusta, discriminante y perjudiciada, sino como un mero efecto del uso que se haga de la libertad individual.

En Chile y otros países, si uno se mueve de un sector socioeconómico a otro, se mueve de una raza a otra de forma abrupta. En Santiago, en la comuna de Providencia, la mayoría de la gente es blanca visible, o sea, es predominantemente blanca en términos raciales. En cambio, en las comunas pobres, la gente es claramente mestiza visible. Esta experiencia sobre la correlación demuestra, además de todos los datos histórico-económicos que conocemos, que si bien han habido muchos cambios económicos y de todo tipo en quinientos años, es igualmente cierto que han habido pocos, porque los que son mestizos visibles siguen siendo pobres ahora, igual que hace quinientos años, y porque los que son blancos visibles siguen siendo no pobres en general, igual ahora que hace quinientos años. Esto quiere decir que el cambio es reducido y parcial sobre esta estructura demográfica-económico-sociocultural.⁴

La Conquista produjo discriminación y prejuicios racistas, clasistas y etnocéntricos. Por ejemplo, refiriéndose a Chile, escribe un cronista: “Los mestizos, por lo que participan de indios, heredaron el ser no menos faltos de verdad que los mismos indios, y el ser de ruines inclinaciones, en las cuales descubren bien a las claras el parentesco que con ellos tienen, aunque sean hijos de españoles nobles e ilustres” (González de Najera, *apud*, Godoy, 1977: 94).

Esta identidad negativa para el otro (español), repercute en una identidad negativa para sí. Dice el jesuita Gómez de Vidaurre: “Su inclinación es por la nación española, y es injuriarlos tratarlos por lo que son; esto es, por mestizos” (*apud*, Godoy, 1977: 95).

⁴ Para ahondar en el ejemplo de Perú, véase Herencia, 1991; para Argentina, véase Moffat, 1972.

Así, la palabra “mestizo” es un insulto desde hace casi 500 años, vigente a fines del siglo xx. Escribe un filósofo mendocino: “Lo mestizo, en tanto que conciencia, deberá ser lo erradicable, pues produce una forma de escisión que lleva a rechazar una parte de sí mismo [...] que en la práctica social se resuelve en un rechazo de los otros” (Roig, 1981: 270).

Lo mismo ocurre con la palabra “indio”, la raíz de mestizo. Por ejemplo, en la gran película de Sanjinés, *Yawar Mallku*, en un partido de fútbol entre indios, uno le da una patada a un rival, quien se enoja: “No seas indio”, le dice: “Yo no soy indio”, es la respuesta molesta.

En Chile y otros países, ante diversas conductas negativas de la gente, se usa con frecuencia la expresión: “se le salió el indio”. La percepción relativa de diversos sectores sociales se relaciona con las identidades sociales de tales sectores, y ello con cómo se autocategorizan y cómo categorizan a otros. Escriben Tajfel y Forjas:

That social comparison processes play a very important role in between- group discrimination and in the creation and maintenance of positive social identities [...] Stereotypes are perhaps the most extensively studied examples of social categorization. They may be defined as “an oversimplified mental image of some category of persons, by large members of people” (Tajfel y Forjas, 1981: 124 y 129).

La frecuencia en la aplicación del estereotipo negativo (o prejuicio) sobre la piel oscura fue una forma de mantener la identidad social blanca como positiva, lo europeo frente a lo no europeo y, en América Latina, lo relativamente más blanco frente a lo menos blanco.

La gente es clasista en todo el planeta, y el clasismo no es un invento del capitalismo, como algunas personas creyeron hace veinticinco años (aunque ciertamente Marx no creía eso). Pero no en todo el planeta la gente es clasista en la misma medida; América Latina es el lugar del planeta específico y exclusivo en que la correlación clasismo-racismo se da en un alto porcentaje de la población.

La correlación entre negros y pobres existe en Estados Unidos hasta el día de hoy, pero en tal país la población negra y mulata es una minoría cercana a 12 por ciento.

La población europea es clasista, pero en Europa, en general, no se es clasista mirándole el color de la piel a las personas, porque los que son pobres, sin ser inmigrantes, en los países donde quedan pobres —como en Grecia—, son blancos. En el siglo xix, los que eran pobres en Inglaterra eran rubios y de ojos celestes, como los retrataban Dickens y Thackeray.

Esta mezcla que existe entre nosotros, de prejuicios racistas y clasistas, es muy importante porque la correlación mantiene los prejuicios. Es decir, la correlación

opera de tal forma que si el sujeto es pobre, es probable que sea negro o con cara de indio, y debiera aparecer como tonto y flojo, además. ¿A qué se atribuye que la gente sea tonta y “floja”? A veces se atribuye a que es pobre; entonces, el prejuicio es clasista. Otras veces se atribuye a que es amerindio; entonces, el prejuicio es racista. Pero como hay correlación altísima entre raza y clase, entonces eso “demuestra” que, en realidad, los que tienen cara de indio son flojos o tontos y que la mayoría de los pobres son semiflojos y semitontos porque tienen más cara de indios que los pobres. Y ello es semejante, no igual, de México a Chile.

“Etnocentrismo alienado” o altercentrismo

Otro prejuicio que es importante es el etnocentrismo, que es una manera de decir: “mi cultura es superior a las otras culturas”. En América Latina, el etnocentrismo español se correlacionó con el clasismo y racismo, pero el actual se caracteriza, desde el siglo XIX, por ser un etnocentrismo alienado.

Arturo Alessandri Palma, presidente de Chile en dos ocasiones en los años veinte del siglo XX, apuntaba en sus discursos que la versión hegemónica del etnocentrismo alienado en América Latina era el de la gente culta, blanca y que vivía en las capitales, quienes afirmaban ser más europeos que la “chusma inconsciente”, que la “plebe”, que los campesinos, que el pueblo o que los negros. Es etnocéntrico porque se considera a un pueblo superior a los otros; es alienado porque tal pueblo es ajeno (alienus) a las élites latinoamericanas: o es Europa o Estados Unidos. Es, pues, un “altercentrismo”.

Considerar como “superiores” (acríticamente, sin discriminaciones) a Europa y/o a Estados Unidos, ha sido considerado por Salazar como un “etnocentrismo negativo”: “El etnocentrismo ‘negativo’ *versus* los países desarrollados o centrales [...] es, según nuestra manera de ver, una manifestación del fenómeno de la dependencia a nivel psicológico” (Salazar, 1983: 79).

Tal dependencia supone una identidad negativa en cuanto latinoamericanos en relación con los países centrales, pero ésta se aminora y compensa por aquellos que se sienten blancos y occidentales.

Entonces, el etnocentrismo alienado sería en nosotros: “Somos blancos, y entonces, somos occidentales”. Ésa es una versión del etnocentrismo alienado. Otra es, por ejemplo, la que manifiestan algunas expresiones periodísticas, que se refieren a Chile como parte de los países occidentales. Eso también es etnocentrismo alienado. Y, sin embargo, en Europa o Estados Unidos en ningún ambiente se dice que Chile sea occidental: no lo dicen ni los periodistas ni los sociólogos y antropólogos, ni los

políticos, ni los economistas, ni la gente de la calle, nadie. Sólo aquí alguna gente cree que Chile es occidental. La autopercepción de los países latinoamericanos del cono sur no coincide sino de manera parcial con la percepción de tales países y pueblos desde el “centro” europeo o estadounidense.

El etnocentrismo es suponer o decir que los occidentales son mejores que los no occidentales. Y, ¿quiénes son los no occidentales? En América Latina, los indígenas y los negros, los mestizos y mulatos, o sea, los pobres y, además, Asia y África. Detrás del etnocentrismo está la creencia que supone que el ser occidental es mejor que el no serlo.

Pero el etnocentrismo occidental tiene una larga historia de 2 500 años, que se remonta a la cultura griega de la Antigüedad. Los romanos tenían también un etnocentrismo local muy marcado, que sostenía que ellos eran los cultos y civilizados, y que todos los demás eran bárbaros. Eventualmente, este círculo de lo *civilizado-romano* se ampliaba, incluyendo a los etruscos y los griegos también como cultos, pero permanecía una segregación de todo lo demás, que era *lo bárbaro*. Y, posteriormente, en los últimos siglos del Imperio, se amplió la noción de ciudadanía romana, pero siguieron existiendo “los demás”, los bárbaros, que eran todos los que no eran romanos.

Además, el etnocentrismo europeo ha estado perniciosamente ligado al racismo. Cuando los europeos creían —algunos lo siguen creyendo— que ellos eran los cultos y que todos los demás eran bárbaros, en realidad estaban dando una señal de ignorancia y de “barbarie” europea. Esta visión suponía, como se nos ha enseñado de forma usual, una vanalización.

El etnocentrismo es ingenuo, racista y peligroso en términos humanistas y democráticos. Pero, además, un etnocentrismo occidental dentro de la comunidad latinoamericana no sólo es malo, sino que es ridículo, porque supone que estaríamos en el centro del mundo, cuando nunca lo hemos estado. Por tanto, cuando en América Latina decimos que somos occidentales y que todos los no occidentales son inferiores a nosotros, lo que en verdad estamos haciendo es crear una copia acrítica del etnocentrismo europeo y, como es una copia, implica que es un etnocentrismo “alienado” porque no es nuestro, sino que es de los franceses, o los ingleses, o los españoles, o los estadounidenses. Es decir, es un etnocentrismo de otros.⁵

Ese etnocentrismo implica una desnacionalización, y la representación social es que “la gente decente” es parecida a los europeos. Por tanto, hay quienes creen que son más parecidos a los europeos que al resto de los chilenos, por ejemplo, que a los pobres en general. Quien tiene dicha creencia es en rigor etnocéntrico y, además, está

⁵ *Alius* y *aliens* significa “otro”; “ajeno” (*alienus*), “extraño”.

equivocado. Tal vez tenemos el mismo auto que tienen los italianos, los franceses, los alemanes, etcétera, pero en realidad no somos muy parecidos a los europeos, porque ni un italiano, ni un francés, ni un alemán, tienen la preocupación de si ser italiano, francés o alemán es “digno” e “interesante”, o no. Dice Rojas Mix:

Las identidades impuestas (internacionalmente) son a menudo asumidas por las clases dominantes. Fundan su sistema de prestigio, justamente, en desarrollar una identidad exótica, en su *depaysement*, en ser culturalmente extranjeras en su propio mundo. En ser el “criollo exótico” de que hablaba Martí, o lo que Antonio Caso y Franz Tamayo han llamado “bobarismo exótico” y “bobarismo filosófico”, haciendo uso de Flaubert para indicar al que se da a sí mismo una personalidad ficticia, viviendo en contradicción con su naturaleza y con el mundo circundante.

A la vez que estas clases reivindican para sí lo europeo de dichas identidades, lo positivo, proyectan sobre el pueblo los estereotipos más negativos que arrastra la imagen de América acuñada en Europa o en Estados Unidos. A través de esos estereotipos desvalorizantes, legitiman su superioridad, apoyándose en el imaginario social. Al campesino y al obrero se les comprende por la metáfora del somnoliento y perezoso peón de sombrero ancho y letárgico, mientras las elites se reconocen como los europeos de América: el suizo, el prusiano, el inglés...

Recomponen el sistema jerárquico en torno a representaciones de colonización y dominación, de la misma manera que el sistema colonial español se montó sobre las castas. Reproducen la guerra de colores, transformada en un sistema de clases (Rojas Mix, 1992: 21).

La parcial semejanza real con Europa y/o Estados Unidos se generaliza y se idealiza, transformándose en identidad positiva para los (más) blancos, clases altas y, como países, también para los menos indigenizados o negros. Como veíamos antes, en República Dominicana se consideran “blancos” en contraste con Haití, o en Argentina en contraste con Perú. En diversos países los (más) blancos tienden a ser menos pobres, proyectándose la identidad negativa sobre indígenas y negros, mestizos y mulatos (racismo), y sobre pobres en general (clasismo).

En una investigación empírica sobre actitudes internacionales, Salazar encontró que la mayoría de los venezolanos se autopercibía inferior a Estados Unidos, Inglaterra, España y Argentina (en ese orden), y se autopercibía superior a Colombia. Llamó a lo primero síndrome ideológico (representaciones sociales, categorizaciones) de Idusa (“Ideología Dependientes de USA”), y a lo segundo, síndrome de Isuco (“Ideología Superiores a Colombia”) (Salazar, 1983).

Un dato específico relevante es que esta identidad positiva y autoimagen alta en comparación con Colombia no implica mayor amor a Venezuela ni conducta fecunda

alguna. Dice el autor: “Cuando se examinan las intenciones conductuales de los sujetos al alto y bajo Isuco, no encontramos ninguna relación significativa. Esta falta de relación conductual nos hace pensar que alto y bajo Isuco es más un mecanismo ideológico defensivo, que una actitud positiva que pueda generar conductas específicas de carácter nacionalista” (Salazar, 1983: 63).

Esto es: “mecanismo ideológico defensivo” de la autoimagen baja e identidad negativa en relación con los otros cuatro países de la investigación. La autoimagen de “superiores a Colombia” es simultánea con la autoimagen de “inferiores a los occidentales”. Es, pues, un mecanismo estéril, que impide la autocritica y la autocorrección; que dificulta asumir la identidad venezolana compleja, no sólo acomplejada y real; que dificulta percibir de manera críticamente los comunes problemas y características de América Latina, y las evidentes faltas de los países “centrales”.

Como hemos visto en otras fuentes y autores, los problemas que encontró la investigación de Salazar se encuentran análogos en muchos otros países y regiones del continente. El siguiente párrafo psicosocial lo homogeneiza:

La situación de dependencia, que es estructural y opera tanto en los niveles macrosociales como en los microsociales, tiene así una función desidentificadora. El sujeto de la dependencia, cuando ésta es exitosa, perderá su identidad social. No sabrá más quién es. No se hallará a sí mismo, pues habrá aprendido a despreciar y rechazar lo que le es propio, calificándolo negativamente, en el intento desesperado de ser como el dominador (Montero, 1987: 185).

Y en otro libro empírico sobre Venezuela: “Desde una perspectiva psichistórica [...] desde 1890 hasta nuestros días, y con antecedentes hasta el comienzo de la República, ha existido en Venezuela una autoimagen nacional predominantemente negativa” (Montero, 1984: 161).

Normalmente los europeos no tienen dudas de ser “dignos e interesantes”. En cambio, nosotros no tenemos casi ninguna duda de que no somos ni dignos ni interesantes. Nos sentimos “interesantes” en cuanto podemos ser medio italianos, medio franceses, medio ingleses, medio alemanes, medio suizos o medio estadounidenses. Entonces oscilamos entre un patriotismo acrítico, que es frecuente y estimulado por los militares o por sectores de clases dominantes, y el etnocentrismo alienado, pero ambos son una y la misma cosa en una compleja realidad.

Decir por ejemplo: “Nosotros, los argentinos o los chilenos somos superiores”; eso es patriotismo acrítico. Pero, ¿superiores a quién? A los peruanos, por ejemplo. Y ¿por qué? Porque somos más parecidos a los franceses, y eso es etnocentrismo alienado. Con esa mentalidad, los argentinos serán superiores a los chilenos, lo que

inmediatamente condiciona que los chilenos entren en crisis neurótica y redefinan a los argentinos como unos “pesados”, generalizando algunas imágenes bonaerenses.

Éste es un problema psicosocial grave de los chilenos, porque en cuanto seamos racistas, clasistas y etnocéntricos alienados, nos creeremos superiores a los peruanos y bolivianos. Pero, a su vez, de ser verdaderos los motivos por los que seríamos superiores a ellos, también sería verdad que somos inferiores a los argentinos y uruguayos, y eso es una especie de esquizofrenia.

Por otra parte, científicamente hablando, nosotros no somos superiores a los peruanos y bolivianos; somos superiores en muchos indicadores específicos, como sabemos, y no hay ninguna discusión al respecto. En indicadores socioeconómicos hoy por hoy somos superiores, pero también es cierto que no somos superiores en importancia arqueológica ni en importancia etnohistórica, ni en relevancia arquitectónica, sino que, muy por el contrario, somos claramente inferiores en tales aspectos.

Entonces, el problema de “lo superior” y “lo inferior”, la categoría de qué país es superior y qué país es inferior, es una categoría de dominados y dominadores y, en consecuencia, es una categoría antidemocrática que está internalizada y es de sentido común.

Identidad latinoamericana e integración

Los latinoamericanos somos latinoamericanos, tenemos que aceptarlo. Esto pareciera de sentido común, pero el problema es que en realidad no lo es, lo que conlleva un grave problema de identidad. Esto a causa de la dominación cultural contemporánea correlacionada con la historia de las dominaciones, por lo que nuestro continente es actualmente neocolonial, con un alto grado de dependencia económica, tecnológica y cultural. Por ello la cultura neocolonial nos esconde cosas importantes: primero, que los latinoamericanos tenemos que constatar que somos latinoamericanos. Segundo, no pensar ni sentir que ello es peor ni mejor que ser africano o europeo, sino que eso somos, y nuestra tarea es simplemente ser buenos latinoamericanos. Tercero, que ser latinoamericano es tan importante o más que ser de la patria chica; es decir, es tan importante o más que ser mexicano o argentino o brasileño o salvadoreño. Cuarto, que lo más importante, en cuanto a que es lo único que nos daría potencia económica internacional, es la integración.

Del mismo modo, lo único que nos daría potencia continental es la integración política paulatina. Sin embargo, la posibilidad de conseguirla se ha negado afirmando que todos nuestros países son distintos y que hay problemas limítrofes entre varios

de ellos. Contra este argumento, el siglo pasado los europeos se enfrentaron dos veces en guerras muy destructivas, a pesar de lo cual han sido capaces de integrarse sólidamente. Nunca se ha presentado algo semejante en América Latina. Por tanto, el que dice que no es posible la integración es ingenuo y lo que está transmitiendo son, sin darse cuenta, mensajes del imperio, creyendo que lo que dice es original.

Si lograron la integración los franceses, los italianos y los alemanes, ¿cómo no vamos a poder nosotros? El que nosotros no podamos integrarnos con Perú y Bolivia porque tuvimos una guerra hace cien años sin duda es un mal argumento. La integración política es posible y necesaria: existe un edificio para el Parlamento Latinoamericano en Sao Paulo, pero ello no se dice ni se sabe.

La integración cultural es no menos importante que la política y que la económica. El reconocimiento de la identidad cultural latinoamericana estimula la integración cultural, entendiendo por integración simplemente el intercambio de información, en un nivel muy concreto y modesto. El intercambio de información latinoamericana estimula la conciencia de identidad y de valoración y autovaloración de la región y sus habitantes.

La cultura latinoamericana debiera implicar intercambio de información, pero la verdad es que la información intralatinoamericana es muy débil. De forma concreta, en términos institucionales, por ejemplo, en las escuelas de filosofía en América Latina no se estudia normalmente filosofía latinoamericana. Pero ello no quiere decir que no exista una filosofía latinoamericana. La historiografía de los estados nacionales es estrecha y mistificadora del pasado y de los “héroes”, a la vez que fomentadora de prejuicios contra los vecinos y contra los propios amplios sectores marginales de cada país.

Insisto en que la identidad estimula la integración y la integración, a su vez, estimula la identidad. Además, reconocer la identidad implica disminuir los prejuicios racistas, clasistas y etnocéntricos alienados que la mayoría de nosotros tenemos, debido a que nos han “amamantado” con ellos. A menores prejuicios racistas y clasistas, mayores son las posibilidades de generar círculos virtuosos. Asimismo, a menores prejuicios etnocéntricos alienados, menores prejuicios racistas. Cuando descubrimos que los estadounidenses no son necesariamente, mejores que nosotros y que los europeos tampoco lo son, entonces nosotros tendemos a disminuir nuestros prejuicios racistas y clasistas intranacionales. El indio no será ya “inferior”; por tanto, el mestizo visible tampoco. Y como éstos se correlacionan con las clases populares, disminuirán también los prejuicios clasistas.

Por consiguiente, la integración psicosocial y cultural será causa y consecuencia, condicionada y condicionante, de la integración económica y política.

Bibliografía

- Barros, L. y X. Vergara (1978), *El modo de ser aristocrático*, Santiago, Aconcagua.
- Carmagniani, M. (ed.) (1980), *Storia de l'America Latina*, Firenze, La Nuova Italia.
- Godoy, H. (1977), *El carácter chileno*, Santiago, Universitaria.
- Guzmán, J. (1988), “Mestizaje: el estructural temor de devenir el OTRO”, *La Época, Suplemento Literatura y Libros*, año I, núm. 38, 31 de diciembre.
- Herencia, C. (1991), *Identidad y sociedad en Chile*, Santiago, Universitaria.
- Jara, A. (1971), *Guerra y sociedad en Chile*, Santiago, Universitaria.
- Lipschutz, A. (1975), *El problema racial en la conquista de América*, México, Siglo XXI.
- Moffat, A. (1972), *Psicoterapia del oprimido*, Buenos Aires, Ecro.
- _____ (1967), *Estrategias para sobrevivir en Buenos Aires*, Buenos Aires, Ed. J. Álvarez.
- Montero, M. (ed.) (1987), *Psicología política latinoamericana*, Caracas, Panapo.
- _____ (1984), *Ideología, alienación e identidad nacional*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Ribeiro, D. (1972), *Las Américas y la civilización*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Roig, A. (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE.
- Rojas Mix, M. (1992), *Los cien nombres de América*, Barcelona, Lumen.
- Romano, R. (1979), *Iconquistadores: meccanismi di una conquista coloniale*, Mursia, Italia, Problema di Storia.
- Salazar, J. M. (1983), *Bases psicológicas del nacionalismo*, México, Trillas.
- _____ (1979), “Creencias, actitudes nacionales e ideología dependiente”, *XVII Congreso Interamericano de Psicología*, Caracas, Universidad Central.
- Sarmiento, D. F. (1977), *Facundo. Civilización o barbarie*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho.
- Tajfel, H. y J. Forjas (1981), “Social Categorization”, en J. Forjas, *Social Cognition*, Londres, Academic Press.
- Winn, P. (1992), *Americas. The Changing Face of Latin America and the Caribbean*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

El exilio de la Nueva España. Defensa y reafirmación de la españolidad republicana en México

José Ma. López Sánchez
Unidad Académica Multidisciplinaria de Ciencias,
Educación y Humanidades,
Universidad Autónoma de Tamaulipas, México

Introducción

En pocas ocasiones a lo largo de la historia de España, como ocurrió durante la Segunda República (1931-1939), se ha gestado una vinculación más estrecha entre un régimen político y su clase intelectual. Al frente del aparato gubernativo de aquélla —ya fuese en calidad de jefes de gobierno o de Estado, ministros, diputados o funcionarios de alto rango— operaba con frecuencia una pléyade de intelectuales adscritos a muy diferentes ámbitos de la vida cultural del país.

En el caso de los profesores de enseñanza superior y, en especial, de catedráticos universitarios, dicha identificación alcanzó cotas de enorme significación entre aquellos que se habían vinculado a los círculos liberales y progresistas de la política republicana. Esa *República de letras y de ciencias* trataba no sólo de responder a las necesidades que en materia educativa e investigadora presentaba el Estado, sino que también se identificó con la herencia de una tradición política liberal que trataba de regenerar el país desde presupuestos ajenos a los planteados por el tradicionalismo de los círculos conservadores.

La Guerra Civil, es obvio decirlo, confrontó, entre otras cosas, dos formas muy diferentes de entender a España. Si bien cada uno de los bandos estaba lejos de representar una homogeneidad pura en sus concepciones acerca de la construcción del país, y mostraron fuertes tendencias divergentes en su seno, podría decirse que el

conflicto civil representó uno de los momentos culminantes en que las tan manidas *dos Españas* se encontraron cara a cara.¹

Estas páginas no pretenden afirmar o desmentir la existencia de tales mitos o realidades, pero a lo que sí aspiran es a mostrar que un colectivo muy importante de los emigrados republicanos en México, el representado nada más y nada menos que por sus élites académicas y universitarias, entendió que ellos representaban a una España que encontraba sus raíces en las viejas tradiciones liberales y progresistas de épocas pasadas. Tal identificación era, por otra parte, la respuesta que los exiliados españoles dieron a la construcción ideológica que en torno a la idea de España y lo español había elaborado el franquismo. Éste fundamentó, en poco tiempo y gracias a una exigente disciplina ideológica dentro de sus filas, un concepto de Patria y Nación española excluyente con quienes no comulgaran escrupulosamente con sus principios. Su nacionalismo tradicionalista manejó términos tan estrictos en su maniqueísmo que sólo permitía valorar la realidad nacional sobre la base de una dicotomía en la que a los republicanos expatriados les tocó representar un único papel de reparto: el de la *anti-España*.

No todos, pero sí la mayoría de esa pléyade de científicos e intelectuales que tuvieron que abandonar España al finalizar la Guerra Civil recalaron en México, donde el gobierno de Cárdenas abrió las puertas del país y les garantizó su inserción dentro de unas instituciones académicas ya existentes o creó otras nuevas para que continuaran con sus labores profesionales. Fue de esta forma como en diferentes etapas los profesores españoles fueron incorporándose a la Universidad Nacional Autónoma de México, al Instituto Politécnico Nacional o a La Casa de España en México, luego El Colegio de México.

Pero dejando a un lado la reconstrucción de su vida académica, un aspecto común a buena parte de estos intelectuales emigrados fue haber tendido lazos de solidaridad y unión entre ellos. En la práctica, éstos les servirían para buscarles acomodos en instituciones académicas y culturales, pero también desempeñaron un papel importante en el mantenimiento de una identidad de grupo en torno a un conjunto de valores liberales y democráticos, que pretendían hacer seña de su españolidad, y que se oponían al maniqueísmo del ideario corporativo y orgánico del Estado franquista.

La andadura del exilio, precedido por toda una red de contactos culturales fluidos con la América española anteriores a 1936, terminó por conducirles a las repúblicas del Nuevo Mundo. Una parte significativa de ellos recalaron en México y esto tuvo una importancia trascendental en dos sentidos. En primer lugar, el grupo de exiliados en

¹ Juliá, 2005 y Álvarez Junco, 2001.

general —y no sólo su élite intelectual— sintió como propia la necesidad de hacer grupo en torno a una identidad española que, en su condición de emigrados, les era negada por la dictadura franquista.

Según rezaba la propaganda del régimen, ellos eran la *anti-España*, la negación absoluta y radical de todo lo que se entendía como valores propios de lo español. Por lo mismo, y ya que habían conseguido escapar de la eliminación física, no cabía otra, dentro de la lógica del régimen dictatorial, que convertirlos en apátridas, en individuos que habían perdido todo derecho a reclamar su condición de españoles por haber cometido el peor de todos los crímenes, a saber: traicionar y negar los valores sagrados de su Patria. Obviamente, estos valores eran los que el franquismo y el ideario tradicionalista que lo sustentaba habían establecido. Frente a ello, no quedaba a los exiliados sino reclamar su condición de españoles, pero en términos bien diferentes a los establecidos por la dictadura.

El exilio en México exigió redoblar los esfuerzos con el fin de crear círculos sociales, ambientes culturales y organizaciones en general que ayudasen a los republicanos en aquella tarea de reivindicar su condición de españoles, independientemente de que muchos de los emigrados optaran antes o después por adquirir la nacionalidad mexicana. Se contemplaban a sí mismos no sólo como *verdaderos* españoles, sino además como excepcionales representantes de lo mejor que la historia y la cultura española habían dado a la civilización universal.

En el caso concreto de México, esta reivindicación de los valores positivos de la historia y la cultura españolas, identificados normalmente con las concepciones liberales y democráticas de sus practicantes, conectaban, por un lado, con el contexto hispanoamericano en el que se insertaba México y, por otro, con la peculiar visión que lo español despertaba y había despertado en el antiguo solar mexicana.

En este sentido, los intelectuales españoles denunciaron pronto el concepto de *hispanidad*, tan cercano al franquismo, y contrapusieron al mismo un hispanoamericanismo de bases renovadas. Expurgado de toda la parafernalia en torno a la idea de reconstrucción de un *imperio espiritual* que tuviese sus bases en la exaltación de la herencia hispana en América —fundamentada sobre la base de un idioma común y, sobre todo, de la pureza de la religión católica—, los republicanos proponían un hispanoamericanismo que contemplara unas relaciones atlánticas entre iguales, basadas en principios de hermandad entre países de ambos lados del Atlántico.

La intelectualidad emigrada retomaba los retazos de un *corpus* ideológico construido desde finales del siglo XIX y comienzos del XX por grandes figuras del americanismo español, como Rafael Altamira (exiliado precisamente en México

después de la Guerra Civil) y Adolfo Posada.² Este hispanoamericanismo, construido desde la orilla europea, era depositario de una noción que podríamos denominar, con gran cautela, como *progresista* en la visión de los principios que debían regir las relaciones entre países de ambos lados del Atlántico.

Esta manera de entender las relaciones entre América y España rompía de forma paulatina, pero decidida, con las versiones más conservadoras, cuya cosmovisión se anclaba en las aclamaciones de la herencia lingüística y religiosa española en el Nuevo Mundo. Si esto último formaba la base sobre la que se erigió la hispanidad franquista, la intelectualidad española exiliada en México pronto hizo de un hispanoamericanismo renovado una parte esencial de la identidad española a la que se adscribían y reclamaban como verdadera representante de los valores hispánicos que España había transmitido y debía seguir insuflando en los territorios que una vez fueron suyos al otro lado del Atlántico. Teniendo en cuenta que era precisamente el escenario americano en el que esta partida se estaba jugando, la pelea en torno a ella revistió especial importancia.

Por otra parte, México era el país que había acogido a los republicanos con especial generosidad, y era también este país en el que, desde su independencia, se había gestado una peculiar visión de lo español.³ El peso del pasado colonial y la relación de amor-odio existente hacia lo español desde la Independencia de México habían dado lugar a figuras populares como la del *gachupín*, identificado con el español asentado en México, cuyo único propósito era enriquecerse, siempre celoso de sus privilegios y preocupado únicamente por sus intereses. Durante los años de la Guerra Civil, algunos intelectuales de izquierda en México habían asociado esta figura con la de aquellos grupos conservadores de la colonia española que apoyaban la rebelión franquista.

Por el contrario, los republicanos parecían haber llegado a México para romper y contradecir dicha imagen, pues el exiliado que tocaba puertos como Veracruz nada tenía que ver con la de aquel español *aprovechado* cuyo único objetivo en México era enriquecerse a costa del país. Por el contrario, el exiliado republicano fue identificado, precisamente por aquellos grupos que hasta entonces habían mostrado mayor desconfianza hacia la colonia española, como un *hermano* afectado, además, por la desgracia del destierro.

Tal asociación de los republicanos con un español nuevo, ajeno completamente a la figura hasta entonces denostada por el imaginario mexicano, fue aprovechada también por los emigrados para identificarse con una nueva España que no tenía nada que ver con tan nefasta reputación.

² Granados, 2005.

³ Pérez Vejo, 2002.

El desarrollo de los lazos de identidad entre los republicanos exiliados contó con un instrumento de primer orden en las empresas de carácter cultural e intelectual que los emigrados emprendieron en América. Todo un engranaje de publicaciones, asociaciones y sociedades culturales se fueron gestando en torno a los círculos de los emigrados españoles. Con más razón, si cabe, la élite intelectual no tardó en organizar sus propias redes de contactos y difusión de la cultura española.

Eso sí, no valía cualquier clase de discurso cultural, sino uno que encarnara los valores e ideales que los *transterrados* querían subrayar. Este afortunado neologismo de José Gaos, el de *transterrados*, constituye quizá un ejemplo sobresaliente de lo que venimos señalando, pues indica con toda claridad que aquella intelectualidad tan sólo sentía que había cambiado la tierra que pisaba, pero no así lo que encarnaban o significaban tanto ellos como su nuevo país de acogida.

Dos organizaciones fundadas por la élite intelectual de los exiliados republicanos son paradigmáticas de cómo se mantuvieron e incluso reforzaron en las difíciles circunstancias del exilio esos lazos de identidad, forjados a su vez en la necesidad que ellos mismos tenían de reivindicar sus trayectorias personales y la legitimidad de su pensamiento. La Unión de Profesores Universitarios Españoles en el Extranjero (UPUEE) fue una de ellas, y el Ateneo Español de México la otra. En torno a estas dos instituciones giraron no sólo buena parte de las actividades culturales de estos círculos de intelectuales, sino también la afirmación y la defensa de sus valores políticos. Ambas contribuyeron a crear algo así como una especie de “hogar del espíritu” republicano, liberal y, en buena medida, progresista, al que aquella *España desterrada* se negaba a renunciar.

La UPUEE y la defensa de los valores republicanos

La situación del profesorado universitario español fiel a la República se hizo muy precaria cuando, a partir de enero de 1939, la derrota del ejército republicano era ya inevitable. A buena parte de esos profesores no les quedó otra alternativa, como al resto de refugiados y desplazados, que la salida precipitada por la frontera francesa. La necesidad de una protección organizada está en el origen de una organización, la Unión de Profesores Universitarios Españoles en el Extranjero (UPUEE), que pronto adquirió protagonismo como elemento cohesionado al que se adhirió la mayor parte de los profesores universitarios exiliados en diferentes países europeos y americanos.

La iniciativa fue tomada en el verano de 1939 por un grupo de catedráticos españoles de universidad residentes en París, que enseguida trató de ponerse en contacto con cerca de un centenar de compañeros que habían abandonado España. La respuesta

favorable y la adhesión entusiasta de buena parte de aquellos profesores hizo que pronto se pensara en la posibilidad de constituir una agrupación duradera.

En diciembre de 1939, la UPUEE contaba ya con una lista de adheridos, que durante los primeros meses de 1940 trató de reforzar mediante la captación de socios dentro de la comunidad de universitarios españoles desplegada por Europa y América.⁴ Aquella labor de expansión pronto daría sus frutos y en septiembre de 1940 la UPUEE contaba ya con cerca de 200 miembros. Aquella inicial expansión de la UPUEE por otros países, principalmente americanos, tendría una trascendencia fundamental de cara a un futuro no muy lejano y temido por la propia organización. Éste se hizo realidad, entre mayo y junio de 1940, con la ocupación alemana de Francia.

La emigración a América era una posibilidad que los miembros de la UPUEE ya se habían planteado, pero en las circunstancias políticas y bélicas que Francia afrontó en la primavera de 1940, aquella posibilidad se transformó en necesidad. Para entonces, la Unión ya contaba con una delegación en México, y el desarrollo de los acontecimientos hizo que el centro de gravedad se fuese desplazando poco a poco de París a nuestro territorio. Si bien hasta la decisiva primera reunión de La Habana en 1943, junto con México, no dejaron de tener importancia destacable las delegaciones de la UPUEE en Cuba y República Dominicana; a partir de 1943 sería la delegación en México la que asumiría el control y el peso específico de una remozada asociación.

Desde nuestro país, la delegación de la UPUEE se sumó a los esfuerzos por enderezar y restituir cuanto antes a sus asociados y simpatizantes en la labor científica y las actividades docentes, trabajando como la que más por favorecer dicho rescate y por mantener una estrecha comunicación entre los residentes en América.

Superados los momentos más difíciles después de la ocupación alemana de Francia y recolocados buena parte de los miembros de la UPUEE en las repúblicas americanas, la Junta Directiva decidió hacer un llamamiento a una primera reunión general de sus socios. Entre el 20 y el 22 de septiembre de 1943 tuvo lugar en La Habana la *Primera Reunión de Profesores Universitarios Españoles Emigrados*. Aquella reunión estaba llamada a tener una gran importancia, no tanto por los resultados alcanzados —que aun siendo importantes no alcanzaron una realización práctica—, sino más bien porque ella marcó el paso definitivo a una nueva etapa en la vida de la Unión, protagonizada por la delegación de México, y porque sirvió para reforzar el discurso de las élites intelectuales expatriadas en torno a una serie de valores que harían suyos

⁴ Un estudio más detallado de los orígenes e historia de la UPUEE puede consultarse en López Sánchez, 2006b.

y que identificarían con una tradición nacional que nada tenía que ver con el modelo de Estado y de país que proponía el franquismo.

La reunión de La Habana era producto del optimismo y la esperanza en los resultados que la vida internacional de aquellos años y el curso de la Guerra Mundial podían tener para el futuro de España. Inspirándose en los presupuestos establecidos poco tiempo atrás por Estados Unidos y Gran Bretaña en la *Carta del Atlántico*, y confiados en que el caso español habría de encontrar eco y solución dentro de ese marco referencial, el reglamento de la *Primera Reunión de Profesores Universitarios Españoles Emigrados* establecía que ésta “tiene por misión fundamental el estudio de los problemas sociales, económicos, jurídicos y educativos que atañen a la reconstrucción interior de España y a la reorganización y cooperación de las Naciones, con arreglo a los principios ideales de la *Carta del Atlántico* y a la necesidad de establecer un orden jurídico internacional”.⁵

Para ello, las secciones de trabajo se dividieron en tres grupos que abordaron problemas de *educación y cultura*, problemas *sociales* y problemas de *orden jurídico y económico*. Los discursos estuvieron marcados por un espíritu esperanzado en la restauración de la República⁶ y la reunión se convirtió “en un llamado desesperado al mundo para que no se olvide de España en la coyuntura que se vivía. Y este llamado lo hacía un grupo de intelectuales y políticos, que en ese momento se constituía en vanguardia y vocero del exilio”.⁷ La UPUEE tomaba así la iniciativa, dentro del conjunto del exilio español, para iniciar una serie de acciones que estuviesen encaminadas a garantizar la restauración en España de un régimen democrático al amparo de lo establecido en la *Carta del Atlántico*.

Que la UPUEE fue algo más que una simple reunión de profesores desterrados es evidente desde el mismo momento de su fundación. La vinculación de buena parte de sus componentes con el mundo político de la Segunda República no podía por menos que dejar su huella en una organización que se consideraba heredera, no sólo de la Universidad española, sino también de todo aquello que dicha institución había significado para la construcción de la República. Este carácter se hace evidente de manera notoria a partir de la reunión de La Habana, en la cual quedaron perfilados los puntos esenciales sobre los que la Unión iba a construir su programa de reivindicaciones.

Este programa basculaba sobre dos ejes fundamentales: el político y el educativo. En el primer caso, la UPUEE se contemplaba a sí misma como la heredera más acabada de una tradición política liberal y democrática, que había alcanzado con la Segunda

⁵ *Libro de la Primera Reunión de Profesores Universitarios Españoles Emigrados*, La Habana, 1944, p. 22.

⁶ Naranjo Orovio, 1988.

⁷ Ruiz-Funes, 1996.

República su momento culminante, pero que no era ajena a la historia de España. Es más, la defensa de los principios liberales era la nota distintiva y predominante que los miembros de la Unión creían ver en aquella historia de España. El régimen republicano encarnaba las libertades y los valores democráticos que la UPUÉE defendía, en consonancia con la lucha que las potencias democráticas estaban afrontando contra el fascismo y el nazismo.

Por lo que a la educación se refería, obviamente aquella asociación de profesores universitarios se contemplaba a sí misma como la instancia más capacitada para representar los intereses y las formas de una manera de entender la acción educativa que, además, estaba en consonancia con el sistema de valores democráticos y liberales que a nivel político se pretendía defender.

En los primeros estatutos de la UPUÉE, de diciembre de 1939, figuraba muy claramente entre sus fines “mantener vivo el espíritu universitario de los profesores españoles residentes en el extranjero”. Esta frase resumía a la perfección el contenido político y educativo del discurso de la Unión. Aquel *espíritu universitario* abarcaba no sólo la faceta profesional de los profesores e investigadores, sino que englobaba también una toma de postura con respecto a la grave situación política por la que atravesaba España. La estrecha identificación con la República y su defensa frente a la insurrección militar conducirían a la UPUÉE a una clara toma de conciencia acerca de su papel entre las asociaciones republicanas en el exilio, la responsabilidad que les correspondía asumir como principales representantes de la intelectualidad expatriada y los límites de su actuación.

La UPUÉE era, no obstante, un conglomerado de profesores con adscripciones políticas muy diversas. Sus miembros eran conscientes de ello, pero la dinámica del exilio obligaba a no permitir que las diferencias y disputas intestinas, que tanto daño habían hecho a la República durante la Guerra y aun en el exilio, se contagiaran a la nueva organización. Las sucesivas llamadas y declaraciones de independencia política no eran otra cosa que la expresión de una voluntad sentida a nivel general por los profesores emigrados de acomodar sus diferencias políticas en beneficio de un objetivo común y más elevado: derrocar la dictadura del general Francisco Franco e instaurar un régimen de libertades en España.

Ése era, por ejemplo, el ánimo que insuflaba el discurso de inauguración de Gustavo Pittaluga en la reunión de La Habana, quien hablaba de que “en la inminencia de la sustitución del régimen que hoy pretende gobernar a España, nuestra ambición debía ser la de estudiar y preparar, sobre la base intangible de la legitimidad republicana, una nueva *estructura del Estado*”. Lo importante no era ya tanto el tiempo que transcurriese para que fuese efectivo un cambio político en España, sino que el deber de la UPUÉE era “analizar algunos de los factores de una posible reconstrucción nacional y en ofrecer luego a los españoles, y quizás también a los gobiernos de las

naciones aliadas, [...] documento vivo de las aspiraciones de la España republicana”.⁸ Las diferentes secciones de trabajo en que la reunión de La Habana se dividió estuvieron orientadas precisamente a ello, a sugerir los nuevos pilares sobre los cuales construir un país en donde las libertades democráticas estuviesen garantizadas tras la desaparición de la dictadura.

Estaba claro que la identificación de muchos de estos intelectuales con la República y su sistema político, entre los que había diputados e incluso antiguos jefes de gobierno, los hacía protagonistas de primer orden. El encuentro en La Habana suponía la expresión de un no poco disimulado optimismo en la posibilidad de un cambio político en España y la responsabilidad que a ellos como intelectuales y políticos les tocaba en la posterior reconstrucción del país. El discurso de uno de los profesores que mejor había encarnado aquella identificación con el sistema político republicano, José Giral, era aclarador a este respecto:

Fuimos conducidos a la acción política por nuestra sensibilidad de españoles y nuestra responsabilidad de intelectuales. Ningún motivo de índole egoísta puede encontrarse entre los impulsos que decidieron nuestra incorporación a la vida pública de España, cuando ésta se renovaba mediante limpios anhelos democráticos dentro de un régimen de libertad y de justicia social.

[...] Tan sólo hemos de considerar *algunos* de los temas fundamentales de la reorganización de España y sobre ellos nos compete la meditación, la investigación de orientaciones, el estudio de soluciones; pero nunca la decisión.⁹

Rodolfo Méndez Peñate, rector de la Universidad de La Habana y, por tanto, anfitrión de aquel encuentro, también lo tenía muy claro a la hora de juzgar aquel acontecimiento como la oportunidad de “proclamar la legitimidad de la República española y ofrecer, como fruto de su acervo científico, un apretado esquema de las bases generales del proceso de reconstrucción técnica de la España de la posguerra”.¹⁰ Por ello, competía a los profesores universitarios la responsabilidad de denunciar la ilegitimidad del gobierno de España y, en segundo lugar, ofrecer al pueblo español una reflexión meditada sobre las bases en que habría de estar sustentada la reconstrucción del país una vez que la victoria de las tropas aliadas contra el fascismo garantizara de igual manera el final de la dictadura franquista.

Los temas abordados por las tres secciones en que se compartimentó la reunión: problemas de educación y cultura, problemas sociales, y problemas jurídicos y

⁸ *Libro de la Primera Reunión de Profesores Universitarios Españoles Emigrados*, La Habana, 1944, p. 35.

⁹ *Ibid.*, pp. 59-60.

¹⁰ *Ibid.*, p. 68.

económicos, pretendían ofrecer un decálogo de proposiciones a tener en cuenta. Las ponencias de Francisco López Serrano, Fernando de los Ríos, Gustavo Pittaluga, Manuel Pedroso, Félix Montiel, Paulino Suárez y Augusto Pí Suñer sobre cuestiones relativas a la economía social, la definición jurídica del trabajo como deber y como derecho, las reflexiones sobre la cuestión de los salarios, la organización del trabajo industrial, el problema agrario, los seguros sociales, la alimentación y la vivienda, la sanidad y la asistencia pública, estaban atravesadas por concepciones liberales y de justicia social conectadas con las concepciones más modernas y progresistas de las políticas sociales, en especial con los postulados keynesianos que habrían de fructificar en la noción de Estado del Bienestar.¹¹ Eran nociones que defendían una forma de Estado alejado completamente de las proposiciones orgánicas del franquismo.

En líneas muy parecidas podrían entenderse los trabajos que Mariano Ruiz Funes, Pedro Bosch Gimpera, José de Benito, Alfredo Mendizábal, Demófilo de Buen y Julián Alienes presentaron a las secciones jurídica y económica, con temas como la reintegración de España a su legitimidad política, su inserción en el contexto internacional, la reconstrucción económica del país, la reparación de los daños personales y patrimoniales causados por la guerra y la represión ulterior y, finalmente, la libertad religiosa y las relaciones del Estado con la Iglesia. Como en el caso anterior, todas ellas se vieron insufladas por concepciones modernas y liberales de la noción del Estado Social y de Derecho garantizador de las libertades individuales y depositarios de los derechos y deberes de sus ciudadanos.¹²

El texto que constituyó la *Declaración de la Habana de la Primera Reunión de Profesores Españoles Emigrados*¹³ recogía entre su articulado tres puntos esenciales que se constituyen en el caballo de batalla de la UPUUE a lo largo de los siguientes años. El primero consistía en la identificación de la España republicana del exilio con la lucha que las naciones aliadas estaban llevando a cabo contra el autoritarismo. De ahí nacía la necesidad de no renunciar a la esperanza de que el régimen de Franco corriese la misma suerte que las dictaduras nazi y fascista.

El segundo, coherente con la noción de lo que debía ser España y lo español, tiene que ver con el rechazo del concepto de hispanidad que el régimen franquista estaba construyendo en sus relaciones con la América hispánica y el mantenimiento de una sensibilidad dentro del exilio republicano hacia las repúblicas americanas, que debía estar presidida por la ausencia de un afán de imperio y la colaboración en pleno de hermandad.

¹¹ *Ibid.*, pp. 103-164.

¹² *Ibid.*, pp. 165-181.

¹³ *Ibid.*, pp. 224-227.

Finalmente, en tercer lugar, de La Habana nacería —a propuesta de Demófilo de Buen—¹⁴ la idea de habilitar un organismo netamente español que fuese capaz de asegurar la liberación del país y preparar la transición a un régimen de plena democracia y libertad. Este organismo debía contar con una delegación que garantizase la legitimidad republicana, pero no se cerraban las puertas a la colaboración con otros sectores libres del ideario fascista y de responsabilidad en la suplantación de la soberanía española que la Guerra Civil había generado.

El Ateneo Español de México y la verdadera tradición española

La UPUEE, como hemos visto, reunía a los profesores universitarios españoles que se vieron obligados a tomar el camino del exilio. Éstos, sin embargo, no podían de por sí representar al conjunto de la intelectualidad española que había tenido que abandonar el país en 1939. Ya en el *Boletín Informativo de la Unión de Profesores Universitarios Españoles en el Extranjero*, publicación periódica que actuó a modo de vocero de la asociación, el naturalista Ignacio Bolívar, una de las figuras más destacadas de la élite científica expatriada, señalaba que:

Nuestro grupo no constituye más que una parte de la emigración intelectual y ésta no es, ciertamente, la más numerosa de la totalidad de los emigrados; pero, en cambio, representamos casi la mitad del profesorado español universitario de tiempos normales. Si la Universidad ha de tener algún influjo, sea el que sea, en el desarrollo futuro de España, entonces sí nos alcanzan un deber y una responsabilidad. Para cumplir aquél y aceptar ésta, existe nuestra Unión, y para hacernos acreedores a la autoridad que debe merecer el profesorado universitario, queremos respaldarla con nuestra conducta y nuestro trabajo en los años duros de la emigración.¹⁵

Así era, en efecto, el hecho de que aquel grupo de universitarios no representaba más que una pequeña parte de la emigración española. Desde su llegada a México, los círculos más inquietos entre los republicanos exiliados habían sentido la urgente necesidad de agruparse en torno a sociedades, círculos y órganos culturales que, más allá de sus inquietudes intelectuales, sirviesen para dar cohesión a su identidad de españoles republicanos, representantes de una tradición política y cultural de raigambre liberal y democrática.

¹⁴ *Ibid.*, p. 204.

¹⁵ *Boletín Informativo de la Unión de Profesores Universitarios Españoles en el Extranjero (Sección de México)*, agosto de 1943, núm. 1, p. 2.

No pasó mucho tiempo para que los republicanos organizaran sus primeros círculos culturales, algunos de los cuales terminaron fructificando en revistas, casas editoriales y otro tipo de publicaciones o en sociedades culturales con idénticos fines. Este fue, por ejemplo, el caso del Ateneo Español de México.

Los ateneístas buscaban conformar una sociedad cultural abierta al conjunto de la colonia exiliada, pero esto no era labor fácil, y prueba de ello es la tardía fundación del Ateneo Español de México si lo comparamos con otras organizaciones del exilio y, sobre todo, si tenemos en cuenta que en 1949, fecha oficial de su creación, había transcurrido ya una década desde el final de la Guerra Civil.

El discurso pronunciado por su primer presidente, el Dr. Joaquín D'Harcourt el 16 de marzo de 1949, con motivo de la presentación oficial del Ateneo, aludía a que su fundación “no es fruto de generación espontánea. Por el contrario. Su gestación ha sido larga y penosa en las mentes de muchos exiliados, que soñaban día a día con tener su Ateneo, sin que estos sueños llegasen a tener realidad”.¹⁶ No era, por tanto, una idea precipitada, sino algo que parecía bullir en el ánimo de la emigración española en México.

A comienzos de los años cuarenta, en octubre de 1942, se había fundado el Ateneo Ramón y Cajal. Sección Hispano Mexicana de Ciencias Médicas gracias a la iniciativa de un grupo de médicos españoles cuyo objetivo era dar amparo a los quinientos o más profesionales de la medicina exiliados en México y que representaban a cerca de diez por ciento de la población médica de España en aquella época.¹⁷ El nombre remitía al gran sabio español, en cuyo honor se inauguraba la institución, cuyos estatutos recogían entre sus fines asegurar, en el exilio, la defensa de la ciencia médica española, poniendo al servicio de todos los médicos españoles en el exilio cuantos medios estuvieran a su alcance con el objetivo de procurarles un mínimo bienestar, tanto profesional como económico. Asimismo, el Ateneo Ramón y Cajal había de perseguir la unidad de todos aquellos médicos expatriados por haber sido fieles a la causa de la República y procurar extender ese espíritu de unidad a los restantes sectores intelectuales de la emigración española.¹⁸

Aunque el Ateneo Ramón y Cajal hubiese podido paliar sólo en parte la ausencia de un organismo encargado de recoger las inquietudes más apremiantes de una parte de la emigración republicana, le ocurría lo mismo que a la UPUEE: eran instituciones restringidas a un ámbito profesional concreto. Seguía haciendo falta una institución

¹⁶ *Fondo Histórico del Ateneo Español de México (FHAEM)*, Caja 52, Expediente 510, Hoja 8.

¹⁷ *FHAEM*, Caja 46, Expediente 444, Hoja 48.

¹⁸ Así se puede leer en los cinco puntos que conforman los objetivos sociales de la institución y que se pueden consultar en *FHAEM*, Caja 46, Expediente 444, Hoja 3.

que ofreciese un espacio a las múltiples inquietudes de una emigración intelectual que en México contaba con numerosos representantes, los cuales no todos eran médicos. En efecto, el Ateneo Español de México tuvo un referente inmediato en aquel Ateneo Ramón y Cajal, que a partir de 1950 pasaría a formar la Sección de Ciencias Médicas y Biológicas del mismo.

Sin embargo, de los discursos oficiales de Joaquín D'Harcourt, Ceferino Palencia, Alfonso Reyes y Luis Nicolau D'Olwer, pronunciados con motivo de su presentación oficial, se deduce que:

[...] los antecedentes y el linaje del Ateneo Español de México que presentamos no pueden ser más definidos y claros. Su raíz se encuentra en las Sociedades Económicas de Amigos del País [...] y sobre todo en los numerosos Ateneos de Ciencias y Letras [...]. El arquetipo de estos Ateneos, lo constituyó el Ateneo de Madrid, del cual nos consideramos —salvando todos los respetos— su descendiente directo.¹⁹

El entonces presidente de El Colegio de México, Alfonso Reyes, invitado al acto inaugural del Ateneo, era un hombre de gran significación para la comunidad intelectual española en México, dado el papel que había desempeñado al frente de La Casa de España en México —luego El Colegio de México— y porque, además, conocía el amargo sabor del exilio. Reyes había pasado los años más belicosos de la Revolución mexicana entre Francia y España, donde conoció a los principales miembros de los círculos intelectuales españoles y, por supuesto, había visitado con frecuencia el Ateneo de Madrid. Era ahora cuando tenía una oportunidad de subrayar “lo mucho que significó para mí aquel hogar del espíritu, donde encontré a mis primeros amigos españoles, y sin duda el bálsamo en mis amarguras del destierro”.²⁰ Reyes deseaba que el nuevo instituto procurase lo mismo a quienes ahora se veían forzados a enfrentar la situación que él había vivido unas décadas atrás.

Más difícil de determinar, pero clave en la fundación del Ateneo Español, es el papel ejercido por una asociación que llevaba por nombre *Los amigos de las Españas*. Se trata, con toda probabilidad, de una sociedad cultural compuesta por aquellos refugiados que habían puesto en marcha la revista *Las Españas* y que, sin duda, constituyó una especie de antecedente y motor del Ateneo Español de México. La documentación apenas ofrece una indicación difusa, pero significativa. Las actas de la reunión de la Junta Directiva del Ateneo, celebrada el 13 de enero de 1949, hablaban de “una reparación de muebles hecha para el grupo de *Los Amigos de las*

¹⁹ FHAEM, Caja 52, Expediente 510, Hoja 8.

²⁰ FHAEM, Caja 52, Expediente 510, Hoja 26.

Españas, antecesor del Ateneo, y que aún estaba pendiente de pago”.²¹ Uno de los recursos más eficaces del exilio en México con vistas a mantener una unidad de acción y un reconocimiento de su identidad de refugiados y españoles expatriados fueron las revistas y el mundo editorial que surgió a rebufo de la diáspora española.

De esta forma, el 4 de enero de 1949 tuvo lugar la primera sesión celebrada por la Asamblea General de socios para la constitución de la entidad. Aquella reunión, bautismo oficial del nuevo Ateneo, hizo uso del local de Ediciones Séneca, al cual acudieron cerca de 125 personas que, por entonces, se habían adherido al proyecto de creación del Ateneo. La comisión organizadora era un grupo más restringido, el integrado por Joaquín D’Harcourt, Ceferino Palencia, José Luis de la Loma, Joaquín Almendros, Jesús Ruiz del Río y Rodolfo Santamaría. A ellos correspondió el diseño de los estatutos que fueron aprobados por aquella asamblea.²²

Los estatutos recogían casi de manera literal los objetivos perseguidos por el Ateneo Ramón y Cajal, pero ampliándolos al conjunto de la cultura española y no solamente al de la ciencia médica. En líneas generales, la nueva institución pretendía ser un hogar de la verdadera tradición cultural española, defendiendo y fomentando su continuación, y asumía la responsabilidad de estrechar los vínculos de solidaridad entre los españoles en el destierro, coadyuvando a la “liberación del pueblo español y al establecimiento de un régimen republicano en su territorio, basado en la libertad y la democracia”.²³

En definitiva, la nueva *sociedad* nacía con una clara doble naturaleza cultural y política: al servicio de una tradición cultural alejada de la que representaba el ultramontanismo franquista y, en lo político, depositaria de los valores republicanos liberales y democráticos.

El Ateneo cumplía con los dos fines esenciales que él mismo se había atribuido: la de defender y fomentar *la verdadera tradición cultural española* y, a su vez, estrechar los vínculos de solidaridad entre los españoles en el destierro. En el discurso con motivo de la presentación de la nueva institución, Alfonso Reyes definió en una sola palabra lo que había de pretender el Ateneo. Siguiendo a Werner Jaeger, Reyes hablaba, como buen helenista que era, de la *paideia*, “esa educación que completa al ciudadano fuera de la escuela, en el ágora y en los baños, en la frecuentación de la gente, en la charla que suele sustituir al libro, y a veces con mucha ventaja. Pues bien: los ateneístas de mi tiempo hemos conocido la *Paideia* en acción”.²⁴

²¹ *FHAEM*, Caja 63, Expediente 558, Hoja 9.

²² *FHAEM*, Caja 63, Expediente 558, Hoja 3.

²³ *Estatutos del Ateneo Español de México* en *FHAEM*, Caja 52, Expediente 510, Hoja 2.

²⁴ *FHAEM*, Caja 52, Expediente 510, Hoja 26.

Lo que Reyes había vivido en Madrid tenía que ser ahora reproducido en México, y al Ateneo correspondía dicha misión.

El mismo D'Harcourt tenía muy claro que, retomando la herencia de aquel Ateneo de Madrid, crisol de la cultura hispánica, en México ellos no podían encerrarse en una torre de marfil. Más bien, por el contrario, la intención era que:

[...] colaboren activamente en nuestras tareas todos los que tengan una inquietud espiritual, una curiosidad intelectual insatisfecha, un afán de mejoramiento humano individual y social. Con ello queremos significar que somos permeables a toda influencia intelectual o artística renovadora, leal a nuestra significación republicana. De esta manera, el trabajo de nuestro Ateneo no estará limitado a las posibilidades de un círculo de intelectuales, denominación que ya de por sí limita los colaboradores, sino que aspiramos a contribuir a la formación cultural y política de nuestro pueblo, aceptando, mejor dicho, demandando la aportación, no solamente del intelectual de profesión, sino la de toda persona liberal, interesada en que el acervo de la cultura popular se acreciente y se depure.²⁵

El Ateneo Español de México aparecía en la historia del exilio republicano, tal y como rezaba una circular enviada en enero de 1949, como una nueva entidad que, “diferente en sus propósitos a cuantas se han establecido hasta ahora por españoles residentes en México, pretende reunir al mayor número posible de personas de significación liberal, para realizar una intensa labor cultural, apegada a los principios consignados en los adjuntos Estatutos”.²⁶

Aunque el Ateneo Ramón y Cajal o la UPUEE eran dos entidades que compartieron con el Ateneo Español de México algunos de sus objetivos y también buena parte de sus afiliados, el nuevo organismo marcó pronto su autonomía e independencia con respecto al resto de las organizaciones del exilio republicano en México. Ello no significaba sólo esa defensa de la cultura española y sus valores republicanos, representaba también el espíritu abierto de la nueva organización a toda la emigración republicana, sin restricciones de naturaleza social o profesional. El Ateneo encarnaba, como nadie, la *paideia* de la que había hablado Alfonso Reyes.

A falta de instrumentos más eficaces en la denuncia de la dictadura franquista y en la defensa de su adscripción republicana, los emigrados españoles entendieron que educación y cultura debían constituir un elemento esencial de su discurso legitimista. Si había un elemento de prestigio que sirviese para reivindicar la memoria de la Segunda

²⁵ Fragmento del discurso pronunciado por Joaquín D'Harcourt con motivo de la presentación oficial del Ateneo de México el 16 de marzo de 1949. *FHAEM*, Caja 52, Expediente 510, Hojas 9 y 10.

²⁶ *FHAEM*, Caja 63, Expediente 557, Hoja 1.

República, éste era el de su política educativa y cultural. La denuncia de las prácticas fraudulentas que el régimen franquista estaba llevando a cabo en materia educativa, científica o cultural durante los inmediatos años de posguerra era la base de una legitimidad moral que podía servir para mantener elevada la bandera de las reivindicaciones republicanas.

La política educativa y cultural de la Segunda República había encontrado principalmente en los valores y las prácticas de la Institución Libre de Enseñanza un punto sólido de anclaje. Esa alianza entre el mundo institucionista y el espectro político liberal de la República había tenido su reflejo más sobresaliente en la Junta para Ampliación de Estudios (JAE). Si bien ésta era una institución creada en 1907 y, por tanto, fruto de una política científica muy anterior a la proclamación de la Segunda República, aquella Junta había sido también el principal triunfo del programa institucionista en materia científica y pedagógica. La presencia de no pocos institucionistas o simpatizantes de la Institución Libre de Enseñanza (ILE) entre las élites políticas republicanas favoreció que la política cultural republicana fuese impregnada con mayor fuerza por los principios que inspiraban a la ILE y, desde un punto de vista práctico, la JAE acabó siendo la beneficiaria directa de esa *entente*, pues vio incrementar de manera exponencial sus presupuestos ministeriales a partir de 1931.

El Ateneo Español de México no apeló directamente a la Junta para Ampliación de Estudios como modelo a imitar en sus actividades y actos culturales, pero instituciones muy cercanas al Ateneo, como la UPUEE, sí reclamaban la herencia de la JAE. Aun sin datos concretos acerca de cuántos miembros de la UPUEE eran socios del Ateneo, es lógico pensar que, dada la naturaleza de ambas instituciones, la inmensa mayoría de los profesores universitarios exiliados en México se hubiesen inscrito como socios ateneístas. La defensa de los valores liberales y democráticos propios del régimen republicano o la denuncia del oprobio que tanto para la vida política como cultural de España representaba la dictadura franquista, fueron discursos compartidos por el Ateneo y la UPUEE, y detrás de ellos se adivina la presencia de principios ideológicos y morales propios del ideario institucionista, bestia negra, por otra parte, del ultramontanismo triunfante en la Guerra Civil y dominante en la España franquista.

La emigración intelectual republicana consideraba que tanto la Junta para Ampliación de Estudios como los centros que ella fundó, formaban parte de aquella *verdadera tradición cultural española*, ajena al inveterado catolicismo de la ortodoxia franquista.²⁷ Esta última, por el contrario, no se cansaba de repetir que la Institución

²⁷ López Sánchez, 2006a.

Libre de Enseñanza y, por ende, todas sus prácticas e iniciativas (incluida la JAE) eran la herencia más nefasta del mal entendido progresismo de muchos eruditos en los años anteriores, del extranjerismo que había contaminado los elementos más puros de la cultura hispana y, por supuesto, eran también los principales responsables del envenenamiento de la auténtica alma española.

Desde los discursos del ministro Ibáñez Martín hasta libelos publicados con el objetivo de denigrar a la Junta, todos ellos formaban parte de las campañas propagandísticas del régimen y eran parte esencial en la denuncia de quienes constituían los verdaderos enemigos de la patria y, por tanto, representación típica de la *anti-España* por excelencia.²⁸

Asimismo, tanto el franquismo como los republicanos exiliados en México encontraron dentro del mundo intelectual mexicano a quienes apoyaron sus discursos legitimadores. El régimen del general Franco tuvo buenos propagandistas en los escritores Alfonso Junco, Carlos Pereyra, José Vasconcelos o Manuel Gómez Morín, intelectuales que rescataron y reforzaron algunas de las fórmulas más conservadoras de la *hispanidad*, en especial las referidas a la religión católica y el idioma común, con el objetivo de construir no sólo determinados mitos nacionalistas mexicanos, sino también de reforzar culturalmente a la dictadura y a su discurso nacional.²⁹

Los argumentos de los círculos de intelectuales españoles en México contaron, por su parte, con el estimable apoyo de algunos escritores mexicanos de primera talla, estrechamente ligados a ellos desde años atrás. El caso más evidente es, de nuevo, Alfonso Reyes, a quien no cabía duda de que los exiliados representaban una nueva España, forjada en una original y rica tradición nacional que ahora unía en una misma línea evolutiva a institucionistas y ateneístas:

La España nueva se modelaba, en lo espiritual, por dos extremos. A un lado, la tarea orgánica, institucional, que echó a andar don Francisco Giner de los Ríos y que cristalizó en la Junta para Ampliación de Estudios y todos los centros de ella derivados; alta empresa de educación nacional, cuyo alcance todos los días exploramos sin lograr agotarlo nunca. A otro lado, los francotiradores del Ateneo de Madrid, guerrillas de la inteligencia —según la mejor y más noble enseñanza de la España combativa— que sacudían sin cesar

²⁸ Véase, por ejemplo, el discurso del entonces Ministro de Educación Nacional, José Ibáñez Martín, con motivo de la inauguración del curso universitario en Valladolid, en el año 1940. Una parte sustanciosa se puede consultar en Otero Carvajal (2001). Asimismo, entre los libelos más contundentes contra la ILE puede citarse una publicación conjunta de distintos autores afectos al régimen franquista y que apareció bajo el título de *Una poderosa fuerza secreta. La Institución Libre de Enseñanza* (1940), San Sebastián, Editorial Española.

²⁹ Véase la tesis para obtener el grado de maestría que ha presentado Pilatowsky Goñi (2007).

el ambiente, inquietándolo como aquel tábano de Sócrates, para evitar que la ciudad se entregara al fácil marasmo y al contentamiento irresponsable.³⁰

Ahora, estas conexiones encontraban su refrendo en una institución como el Ateneo Español de México. Sus actividades culturales fueron muy numerosas y estuvieron a cargo de cada una de las secciones siempre orientadas a ser expresión de un programa de reivindicaciones en torno a la forma de entender España y lo español. Desde marzo de 1949 fue aprobada una especie de “organización de las secciones”, que preveía que cada una de las cinco secciones eligiese un secretario y dos vocales para que formasen una especie de comité directivo. Cada sección era autónoma para determinar el número de reuniones plenarias que había de celebrar, así como el programa de los actos que iba a organizar, siempre respetando el calendario elaborado por la Junta Directiva del Ateneo.³¹

Con leves modificaciones, el número de las secciones se mantuvo estable. No obstante, muy pronto la sección de Ciencias se escindió en dos grupos diferentes. Por un lado, se formó la Sección de Ciencias Físico-Matemáticas y, por otro, continuó la Sección de Ciencias Médicas y Biológicas Ramón y Cajal, fruto de la incorporación del Ateneo Ramón y Cajal a la nueva institución. Junto a ellas brilló pronto con luz propia la Sección de Música, teatro, cine y radio, que a partir de marzo de 1949 se descompuso en tres subsecciones: Música, Teatro y Cine.

Esta reorganización fue casi definitiva en enero de 1950, cuando el Ateneo aprobó la constitución definitiva de siete secciones: Artes Plásticas; Ciencias Físico-Químicas y Matemáticas; Ciencias Médicas y Biológicas; Filosofía, Economía e Historia; Literatura; Teatro y Cinematógrafo; y Música y Radio.³² Hubo una última ampliación en julio de 1954, al aprobarse la creación de una Sección Juvenil orientada a atraer y ofrecer actividades de índole cultural, social y deportiva a los miembros más jóvenes del Ateneo y a los hijos de los socios.³³

En definitiva, el Ateneo adquirió una fisonomía compleja, en la que cabían todas las ramas del saber y todo tipo de actividades culturales. Desde sus inicios, la sociedad ateneísta se comprometió en firme con la organización de conferencias, exposiciones

³⁰ Fragmento del discurso pronunciado por Alfonso Reyes el 16 de marzo de 1949 con motivo de la presentación oficial del Ateneo Español de México, *FHAEM*, Caja 52, Expediente 510, Hojas 22 y 23.

³¹ Esta “organización de las secciones” fue aprobada por la Junta Directiva del Ateneo el 1 de marzo de 1949 y está recogida en sus actas. Véase *FHAEM*, Caja 63, Expediente 558, Hoja 21.

³² Acuerdo tomado en las *Actas de la Junta Directiva*. Véase *FHAEM*, Caja 63, Expediente 558, Hoja 63.

³³ *FHAEM*, Caja 63, Expediente 560, Hojas 20 y 21.

de arte, veladas musicales o sesiones de teatro, cine y radio, donde se rescató una tradición cultural española ajena a los principios de la propaganda franquista.

No interesaban, desde luego, la reconstrucción de un *imperio espiritual* forjado en los valores de una hispanidad que no iba más allá de reivindicar la religión católica y el idioma común como sustento de la política hacia América, o la construcción de conceptos abstractos como el de *raza*, con el fin de forjar una idea de nación española apegada al tradicionalismo y ultramontanismo conservador. Se trataba, por el contrario, de sostener un discurso común en torno a los productos más brillantes de la historia y la cultura españolas de todos los tiempos, contemplándolos como aportaciones de España a la cultura universal y, por tanto, ajenos a la idea de singularidad excluyente de la propaganda cultural franquista.

Conclusiones

Aun siendo arriesgado emitir sentencias firmes acerca de procesos relacionados con la construcción de identidades en el seno de grupos humanos, no carece de fundamento señalar que, en el caso de los académicos e intelectuales españoles que después de la Guerra Civil hubieron de abandonar España y terminaron refugiándose en México, se fortaleció de manera paulatina una conciencia común en torno a su identidad como españoles y en torno a la defensa de determinados valores políticos. La precaria situación generada por su destierro era debida no sólo a la urgencia por garantizar unos mínimos existenciales, sino que el exilio implicó, igualmente, una separación física con su tierra de origen, en la que aquellos intelectuales habían crecido y desarrollado sus labores.

Ello trajo, para muchos, consecuencias más profundas que una simple distancia espacial. Las agresivas campañas de la propaganda franquista por convertirlos no sólo en apátridas, sino en enemigos de España, fue el aldabonazo final que les empujó a reconstruir un discurso de identidad nacional en torno a los valores de una nueva España, aunque fuese en el destierro. Si bien muchos de ellos, desde antes, habían defendido en sus cátedras y puestos en la administración académica o del Estado principios e ideas acerca de España y lo español que retomaron en México, el exilio implicaba el riesgo de que, si no se implementaban los instrumentos adecuados, los argumentos franquistas terminarían triunfando o diluyendo de manera definitiva la identidad republicana española.

La necesidad de afrontar la derrota de 1939 obligó a los intelectuales republicanos a arbitrar mecanismos capaces de mantener la solidaridad grupal de un colectivo que compartía un mismo destino. El hecho de que México permitiese la llegada de un

contingente significativo de ellos, facilitó la logística de aquella reorganización fuera de España y reforzó, como hemos visto, determinados puntos del discurso de identidad republicana. La República fue asociada a la defensa de unos valores de corte liberal y democrático que eran, asimismo, producto del contexto político internacional del momento, en el que el paulatino retroceso de las potencias fascistas y su definitiva derrota servía a los republicanos para hacer suyos los mismos ideales que habían alentado a los Aliados en su lucha contra el Eje.

Pero aquello tenía todavía más que ver con factores de naturaleza que podríamos denominar interna o doméstica, a saber: con la necesidad de contrarrestar la propaganda franquista que negaba no sólo legitimidad a la Segunda República como sistema político, sino que de manera fundamental expropiaba a los republicanos de su propia identidad de españoles.

La radicalidad del discurso franquista acerca de la verdadera España y la *anti-España* iba más allá de una instrumentalización propagandística de la retórica tradicionalista. Fue aquélla una política de hechos consumados que planteaba una radical dicotomía entre quienes estaban con el régimen y quienes estaban contra él. La apropiación exclusiva por parte de los sectores más ultra conservadores de la dictadura de los símbolos nacionales y la construcción de un maniqueísmo —que negaba incluso su condición de español a quien no compartía los elementos del ideario nacional franquista— empujó a los exiliados hacia la necesidad de crear una mística nacional paralela, alejada del ultramontanismo y nacionalismo falangista.

Ésta habría de encontrar su nicho en el campo cultural, que por lógica era también el primero donde asentar las bases de una diferente forma de entender la nación española. Eran, además, los intelectuales —grupo importante y representativo del exilio republicano— quienes podían contribuir de forma notable a esta tarea. Muchos de ellos, hubiesen o no tenido antes relaciones con la Institución Libre de Enseñanza, encontraron en ella un ejemplo de liberalismo y servicio no encomiástico a la historia y la cultura españolas. Lo que la ILE representaba en la historia reciente de España y su entrega a la regeneración y modernización del país, conectaba con las ansias de una España nueva, libre de las ataduras dictatoriales. No por nada halló la intelectualidad exiliada su inspiración en la *bestia negra* del academicismo franquista.

Los institucionistas parecían conectar con una tradición también inveterada, pero ajena al exclusivismo del tradicionalismo y el ultramontanismo del régimen del general Franco. Por el contrario, los republicanos exiliados y aquellos representantes de la intelectualidad mexicana que los habían recibido con los brazos abiertos, creyeron encontrar en la tradición institucionista una corriente de pensamiento y acción que se sumaba a los viejos combates por la modernidad y el progreso del país. La ILE

se vinculaba con la defensa de una educación de valores compartidos con la civilización europea occidental, sin negar con esto aquello que se había entendido como originalidad propia de la vida española.

La multitud de actividades culturales de toda naturaleza que desplegó el exilio español en tierras mexicanas, desde publicaciones hasta exposiciones de arte o conferencias impartidas por sus más brillantes representantes, buscó con denuedo rescatar de la historia y la cultura españolas aquellos valores y protagonistas que podían ser equiparados con una tradición de pensamiento o política liberal y democrática, que se convertían en alternativa al modelo conservador de la *hispanidad* católica franquista. En juego estaba la defensa de una identidad que la dictadura les negaba y la necesidad de responder de manera contundente a los argumentos franquistas, que los convertían en enemigos de la Patria y responsables de todos los males que a ésta afectaban.

Bibliografía

- AA.VV. (1940), *Una poderosa fuerza secreta. La Institución Libre de Enseñanza*, San Sebastián, Editorial Española.
- Álvarez Junco, J. (2001), *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus.
- Granados, Aimer (2005), *Debates sobre España. El hispanoamericanismo en México a fines del siglo XIX*, México, El Colegio de México-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Juliá, S. (2005), *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus.
- López Sánchez, J. M. (2006a), *Heterodoxos españoles. El Centro de Estudios Históricos, 1910-1936*, Madrid, Marcial Pons-Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- _____ (2006b), “El exilio científico republicano en México: la respuesta a la depuración”, en L. E. Otero Carvajal (dir.), *La destrucción de la ciencia. Depuración universitaria en el franquismo*, Madrid, Editorial Complutense, pp. 177-239.
- Naranjo Orovio, C. (1988), *Cuba, otro escenario de lucha. La guerra civil y el exilio republicano español*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Otero Carvajal, L. E. (2001), “La destrucción de la ciencia en España. Las consecuencias del triunfo militar de la España franquista”, *Historia y comunicación social*, núm. 6, Madrid, Universidad Complutense, pp. 149-186.

- Pérez Vejo, T. (2002), “España en el imaginario mexicano: el choque del exilio”, en A. Sánchez Andrés y S. Figueroa Zamudio (coords.), *De Madrid a México. El exilio español y su impacto sobre el pensamiento, la ciencia y el sistema educativo mexicano*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Comunidad de Madrid, pp. 23-93.
- Pilatowsky Goñi, P. (2007), *Proyecciones del franquismo en cuatro intelectuales mexicanos (1939-1950)*, tesis para obtener el grado de maestría presentada el 3 de septiembre en el Instituto de Investigaciones Luis Mora, trabajo inédito dirigido por A. Granados.
- Ruiz-Funes, C. (1996), “La Unión de Profesores Universitarios Españoles en el Exilio. Motivos y razones”, en AA.VV., *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las segundas jornadas celebradas en El Colegio de México en noviembre de 1996*, México, El Colegio de México, pp. 435-449.

Fuentes

- Boletín informativo de la Unión de Profesores Universitarios Españoles en el Extranjero (Sección de México)*, agosto de 1943, núm. 1.
- Fondo Histórico del Ateneo Español de México (FHAEM)*.
- Libro de la Primera Reunión de Profesores Universitarios Españoles Emigrados*, La Habana, 1944.

Identidad social negativa, alteridad y globalización¹

Maritza Montero

Universidad Central de Venezuela, Venezuela

La identidad social latinoamericana es un tema sobre el cual se puede hablar desde diversas perspectivas. La más previsible, quizá, podría ser la de comenzar por sus orígenes, es decir, utilizar el enfoque genético o evolutivo, que tiene la innegable ventaja de permitir a quien habla el establecer al menos un límite: el momento a partir del cual se supone que algo comienza a ser, a desarrollarse, a evolucionar. Y a eso agrega el antes, el durante y el después que suelen ayudar a esa tarea. Este enfoque se complementa admirablemente con una perspectiva cronológica, y al final tenemos una visión más o menos “clara y limpia” del cómo fue, es o esté siendo, documentada con hitos históricos. Otro enfoque no menos presentable se basa en señalar, definir, describir, relacionar y contrastar los principales temas, dimensiones, áreas o componentes del dominio a tratar.

Se trata, en ambos casos, de construir con mayor o menor detalle y precisión una narración sobre qué es la identidad social latinoamericana. Y todo iría muy bien, y de tal modo, que de asumir una de esas dos vías a estas alturas, esta autora ya debería estar entrando o saliendo de la definición del concepto para pasar a la cronología, de no ser porque todo génesis supone un momento de inicio, sea éste un *Big Bang*, es decir, la fusión de diversos elementos, o la evolución a partir de ciertos fenómenos y hechos primigenios. Y toda clasificación en elementos, a su vez, supone igualmente una decisión acerca de cuáles introducir o excluir, del dominio a tratar. Y, en ambos

¹ Este texto está basado parcialmente en la conferencia inaugural dictada para los cursos de doctorado en “Sociedad, Política y Economía en América Latina” y “Construcción de identidades y política”, Universidad del País Vasco, Bilbao, 9 de diciembre de 1997.

casos, la voluntad de la hablante, de la autora, estaría determinando cuándo ese qué —en este caso, la identidad social latinoamericana— comenzó a gestarse, a partir de qué y cómo.

Estas estrategias suponen fijar un territorio, poner límites —que en este caso implican una decisión de carácter socio-histórico— y también una toma de posición: ¿desde cuándo se puede comenzar a hablar de una identidad social en América Latina? Si el peso de la pregunta se coloca en la latinidad, entonces podría decirse que un buen momento es aquel en el cual se empieza a calificar a una cierta parte del continente americano como latino, es decir que se empieza a hablar de una América Latina. Este hecho ocurre en la segunda mitad del siglo XIX, cuando un funcionario de la corte de Napoleón III, Michel Chevalier, introduce el término, con evidentes propósitos políticos destinados a separar a los nuevos territorios independientes de la influencia hispánica. Pero ¿no había antes de esa denominación dada a la supraindentity, alguna forma de identidad social para los pueblos americanos habitantes de la región que iba desde California, Nevada, Nuevo México y otros territorios hoy estadounidenses, en América del Norte, hasta la Patagonia, en América del Sur?

En tal caso, algunos, no desprovistos de buenas razones, podrían hablar del período independentista ubicado en el primer cuarto del siglo XIX. Pero otros dirían, asistidos por no menos históricos argumentos, que para que hubiese emancipación debía haber ya alguna forma de identidad social que permitiese la oposición entre americanos y peninsulares. Y diversos movimientos sociales ocurridos entre finales del siglo XVII e inicios del XIX, así podrían demostrarlo (intentos de emancipación, tanto en criollos como en negros esclavos, por ejemplo).

Y aún más: el territorio llamado América, para el momento de la llegada de Colón, no era un vacío. Importantes civilizaciones se habían desarrollado en Mesoamérica y en la zona andina; diversas culturas poblaban el continente. Cada una de ellas nombrándose a sí misma, de manera excluyente, como la humanidad. *Ana karióa rote*, decían los caribes habitantes de la porción nororiental de América del Sur. *Sólo los caribes somos gente* (hombres, humanos), convicción ésta que pudo haber influido en la dificultad de su conquista y en la facilitación de su extinción como etnia, y que puede considerarse como una muestra de identidad social.

Pero no es el cuándo, sino el porqué lo que motiva las preguntas que juzgo más importantes. Y esas preguntas son: ¿Por qué nos preguntamos acerca de la identidad social latinoamericana? ¿Por qué son el “quiénes somos” y el “cómo somos” los latinoamericanos las preguntas recurrentes en numerosos ensayos sociopolíticos o históricos, escritos en América desde finales del siglo XVIII hasta hoy?

Evidentemente, quienes saben quiénes son no se cuestionan sobre su ser social. Se es y punto. La pregunta sobre el ser surge de la duda sobre el ser. Y, según plantean

algunas teorías psicosociales, ello depende de la pertenencia a cierto tipo de grupos y a su estatus, es decir, a su posición en la jerarquía social, intergrupala o internacional, según de qué grupos se trate.

La teoría psicológica de la identidad social

En efecto, la Teoría de la Identidad Social (Tajfel y Turner, 1979; Turner *et al.*, 1990) —en sus diversos momentos de construcción: Teoría del Conflicto Intergrupala (Sheriff y Sheriff, 1969; Tajfel, 1972), Teoría de la Identidad Social de la Conducta Intergrupala (Tajfel, 1972) y Teoría de la Categorización del Yo (Turner *et al.*, 1990)— plantea el hecho de que los seres humanos, aparte de ser individuos, somos individuos en grupos, y entre esos grupos que nos proveen de un nicho socializador, de un marco cultural, de relaciones afectivas, de intercambio, de enseñanza y de aprendizaje, entre muchas otras, se producen relaciones de comparación y de categorización social. A la vez, se desarrollan sentimientos de pertenencia con el grupo de origen, así como de identificación con ese grupo o con grupos considerados como mejores o más atractivos (grupos de referencia).

Turner *et al.* (1990) señalaban que ser miembro de un grupo desarrolla una identidad social producida por la evaluación positiva de sus atributos al compararlo con otros grupos. Y esta evaluación favorecedora satisface, a su vez, la necesidad que tienen las personas de ser juzgadas socialmente como positivas, lo cual constituye lo que Turner llama una “regularidad empírica” (1990: 156).

Igual ocurre con los grupos, cuyos miembros tratan de que en cada caso el propio sea juzgado lo más favorablemente posible en la comparación con otros. Este fenómeno se denomina competición social y permite la expresión o manifestación de la identidad social, pues la distinción entre endogrupo (grupo desde donde se define) y exogrupo (grupo externo al anterior) se fundamenta a su vez en otra distinción que se hace entre el Nosotros y el Ellos o los Otros, a lo cual contribuye, además, otro proceso: la categorización social. Ésta consiste en la atribución de características generalizadas a un grupo social o, como la definen Turner *et al.*, en “la representación cognitiva de la división social en grupos” (1990: 55). Esta división se hace en función de los atributos asignados a todos sus miembros por el hecho de pertenecer a ese grupo. En tal proceso se define a el Otro en función de ciertos rasgos y características que le son adjudicados desde el endogrupo. A este proceso se le responsabiliza por la sistematización y ordenamiento del entorno. Y es necesario precisar que se hace desde la perspectiva del endogrupo, es decir, de aquellos que tienen el poder de

definirse como el Nosotros y de excluir a los Otros, al diferenciarlos, definiéndolos desde su posición.

La Teoría de la Identidad Social considera que la orientación general es que los grupos tienden a sobrevalorarse y a infravalorar a aquellos que perciben como peligrosos, opositores, más débiles, o simplemente como diferentes y, por tanto, como amenazantes. Si otro grupo es percibido como superior en la comparación social, en desmedro del propio, entonces, de acuerdo con esta teoría, habrá una tendencia a producir cambios en el sentido de superar la debilidad que produce la infravaloración. Y si tales cambios no son efectivos, entonces supone que las personas tenderán a abandonar su grupo para pasarse a aquel percibido como mejor.

Y, en efecto, así ocurre muchas veces, sobre todo en el nivel de los pequeños grupos. Pero también así lo es otras tantas veces, sobre todo en el nivel de los grupos secundarios, de las comunidades y sociedades. En pequeños grupos, en sociedades orientadas hacia el logro, en el ámbito anglosajón en el cual se desarrolló esta Teoría de la Identidad Social, es posible que ésa sea la tendencia socialmente deseable y, por tanto, la más rápidamente identificada en la investigación. De forma particular, en el tipo de investigación experimental llevada a cabo para su demostración y estudio.

Pero aun en esas mismas sociedades industrializadas —donde el éxito y los atributos socialmente definidos como positivos son reconocidos como el polo de atracción—, al igual que en los llamados países en vías de desarrollo o en culturas de tipo no occidental, parece ser que al lado de esta forma de regularidad empírica existe otra, no menos regular e igualmente empírica. Más aún, identificada no sólo mediante estudios sistemáticos, sino además expresados en el sentido común, en el discurso cotidiano, de acuerdo con el cual ciertos grupos construyen identidades sociales que se definen como un Nosotros, y que generan formas de apego a la vez que, simultáneamente, hay una comparación desfavorable con otros grupos en determinados renglones. Ello supone procesos de categorización social mucho más complejos, dando lugar a lo que he denominado *identidad social negativa* (Montero, 1994, 1996). Pero es menester definir primero el concepto de identidad.

El problema de definir la identidad social, una noción indefinida

Pero ¿qué es la identidad social? En 1977, Lévy Strauss (1981) organizó un seminario con el objetivo de encontrar tal definición. Podemos decir que dos productos derivaron de él: una definición aproximativa de la identidad y el reconocimiento del carácter difícil, complejo, impreciso y contradictorio del concepto. En efecto, se

trata de un elemento borroso, de límites indefinidos, y si algo lo define y distingue es la contradicción, pues la identidad social es esencialmente cambiante, siendo esencialmente permanente.

En 1972, Tajfel la definía de manera esencial racionalista como el conocimiento que tienen las personas de su pertenencia a grupos específicos, del cual derivan satisfacción emocional y juicios valorativos. Esta definición se inclina hacia el aspecto cognitivo, si bien reconoce la dimensión afectiva en la “satisfacción emocional”, pero manteniendo su separación de la cognición, elemento característico de la psicología de la época. La definición que en 1980 daba Tap introduce el carácter dinámico y coloca el énfasis en sus efectos sobre la vida social, al señalar que: “Orienta conductas, organiza proyectos, construye [...] historia, busca resolver contradicciones y sobreponerse a los conflictos, en función de determinaciones diversas ligadas a sus condiciones de vida, a sus relaciones de poder...” (Tajfel, 1972: 11-12).

Por identidad social entiendo el sistema dinámico de sentimientos valorativos y afectivos, de conocimientos e imágenes y de procesos de representación y de significación, construido socialmente respecto de la pertenencia a grupos primarios y secundarios. Esta identidad es un sistema en constante construcción, en el cual lo afectivo, lo cognoscitivo y lo comportamental no pueden ni deben ser separados. Y que, como la tela de Penélope, se hace y se deshace de manera constante, manteniendo su unidad por largos periodos, a la vez que está en continuo movimiento, agudizando o debilitando los elementos que la caracterizan de forma específica, los cuales se extinguen, resurgen y cambian en constante transformación.

Y ese sistema en acción surge de manera histórica de vivencias y percepciones que tienen lugar en un espacio y en un tiempo y que son compartidas socialmente, teniendo como marco la cultura. Al mismo tiempo, la identidad social es vivida de forma intersubjetiva por cada miembro del grupo, pues se define en la relación con el Otro, tanto por semejanza (identificación, ser) como por diferenciación (no ser). No somos X, X no es como Nosotros, en este sentido, cuando la relación es negativa, se caracteriza por la negación de sí y la afirmación del *Alter*.

Ahora bien, además del dinamismo, he aquí otra característica que define la noción de identidad social: el ser paradójica. Dicha condición proviene del hecho de que en la identidad social se unen elementos contradictorios: permanencia y cambio; devenir sin dejar de ser; inmutabilidad y variabilidad; ser una totalidad diferenciada y diferenciable, a la vez que analizable; objetividad y subjetividad; lo interno y lo externo; singularidad y pluralidad. El Otro en el Nosotros.

La identidad social negativa: una definición

La identidad social negativa es una forma de identidad social en la cual el proceso de comparación social no necesariamente conduce a un movimiento de defensa, produciendo en cambio una valoración positiva de el Otro a la que he denominado *altercentrismo* (Montero, 1984, 1987, 1996).

Esto consiste en la “Referencia a un Otro social externo, sea país, etnia o grupo, contrapuesto al Nos social, el cual se instituye como modelo o parangón positivo, muchas veces hipervalorado, contrastante con la desvalorización del propio grupo” (Montero, 1996: 404).

En su formación convergen diversos factores. Unos son de orden externo o macrosocial, por ejemplo, aspectos culturales, económicos, políticos, una historia de colonización. Otros son de orden interno, psicosocial, tales como la reproducción ideológica de las formas de auto descalificación, llevada a cabo por los propios sujetos pertenecientes al grupo minusvalorado.

La identidad social negativa. Ser y no ser, siendo

La identidad social negativa es la exclusión parcial de el Nosotros de las relaciones complementarias y fundantes Yo-Tú, Nosotros-Vosotros-Ellos-Otros. Supone la construcción, no sólo de el Otro como un extraño, sino del propio Nosotros como un ser espurio, deficiente, indigno de la igualdad o incapaz de alcanzarla. Por tanto, sujeto de relaciones insuficientes, precarias y, sobre todo, desiguales. Al mismo tiempo, esa identidad social negativa asume la posición excluyente de el Otro que define de manera negativa a el Nosotros, convirtiéndose en deshumanizante para sí.

Esta forma de negatividad conduce a lo que he llamado *altercentrismo* (Montero, 1987, 1993) y que he definido como el fenómeno que se produce en el proceso de comparación social, cuando el Otro se constituye en un *Alter* poderoso, percibido como superior, a veces también opositor, ante cuya positividad la categorización atribuida al endogrupo no puede competir, adquiriendo una calificación negativa o minusválida en la comparación. Así, ese *Alter* es establecido desde el Nosotros como modelo o parangón categorizado positivamente, de manera hipervalorada que contrasta con la desvalorización del endogrupo, al cual, no obstante, no se abandonará, pues al mismo tiempo es posible encontrar en él una fuente de recursos positivos de carácter histórico y cultural, que produce diversas formas de apego (entre otras, las nacionalistas).

¿Quiénes somos? La pregunta recurrente en América Latina

La existencia de este tipo de identidades sociales lleva a repetir la pregunta antes formulada: ¿Por qué ciertos grupos se preguntan acerca de su identidad?

Una razón para las preguntas acerca de quién se es y cómo se es, en tanto ser miembro de ciertos grupos, puede derivar de una preocupación de orden filosófico: la constante interrogación sobre el ser. Así lo muestran muchos autores desde la Antigüedad hasta hoy. Pero puede también deberse a una auténtica preocupación por desconocerse en la definición que de el Nosotros hacen otros grupos, y a la necesidad de reconocerse en ese Nosotros, en cuyos atributos se mezclan lo positivo y lo negativo con fuerte inclinación hacia los aspectos minusvalorantes.

En el primer caso —la interrogante filosófica— se trata del ser humano en general; en el segundo —la definición del ser proveniente de otros grupos— se refiere a conjuntos específicos de seres humanos: etnias, naciones, países, grupos religiosos, políticos o de género.

Tal pregunta ha recorrido el continente americano a partir de su conquista y colonización. Se habla de encuentro de dos mundos, pero también debe hablarse de choque de diversos modos de aprehender y construir el mundo, y en ese choque unos fueron nombrados y definidos por otros, de tal modo que devinieron los Otros.

Cualquier identidad social previa a la Conquista se vio entonces no sólo sacudida, atacada, dominada, sino además minusvalorada y despreciada. Del ser se pasó al dejar de ser, al no ser y al ser disminuido. Las descripciones de los pueblos indígenas americanos, en el lapso de menos de un siglo, se transformaron negativamente. Si Colón en sus cartas describía seres hermosos y pueblos armónicos, menos de un siglo más tarde la consideración de los aborígenes americanos es muy diferente, tanto, que se llega a dudar de que tengan alma y, por ende, de que sean seres humanos y no animales.

La polémica entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda ilustra bien los argumentos usados por el segundo para excluir a dicha población de la humanidad, y los del primero para defender su condición de seres humanos y auspiciar, en función de sus supuestas debilidades físicas —que bien podrían haber sido una forma de resistencia—, la trata de esclavos negros que se ocupasen de las labores rudas.

La misma denominación del continente revela mucho. América es un nombre dado por un cartógrafo alemán en honor de un explorador italiano. Del continente se dice que es “descubierto” (Gissi, 1987), como si hubiese estado oculto e inerme. Se lo nombra sin que nadie se haya preguntado cómo eran llamadas esas tierras por los grupos que las habitaban. Y cuando algún nombre es conocido —como es el caso de la isla a la cual arribaron las carabelas de Colón en su primer viaje, Guanahaní— ese

nombre no permanece unido a la tierra. Uno y otra se liberan hasta el punto de que hoy se desconoce a cuál de las Antillas corresponde. Luego, la españolidad reconocida a los criollos en el resto del mundo les es negada en su sentido pleno por la metrópolis (Montero, 1987). Ello produjo desapego y la consiguiente necesidad de nombrarse de otra manera. Se apela entonces al gentilicio de “americano”, respecto de lo cual Humboldt decía: “Los criollos prefieren que se les llame americanos, y desde la Paz de Versalles, y especialmente desde 1789, se les oye decir muchas veces con orgullo: Yo no soy español, soy americano”.

De hecho, el periodo republicano agudiza la necesidad de definir quién se es. Se ha dejado de ser españoles de provincia para ser plenamente americanos. Pero en la misma medida en que las nuevas naciones se constituían, fue necesario apelar a nuevos gentilicios: colombianos, chilenos, argentinos, peruanos, mexicanos, y así sucesivamente, en un proceso de nombramiento que se deslindaba siempre de otro anterior, que no incorporaba los orígenes. Sólo se separaba de aquellos que nos habían definido previamente.

Y a esto pronto se unirán, en la segunda mitad del siglo XIX, las opiniones negativas de los propios intelectuales latinoamericanos —Sarmiento, Bilbao, Bunge, Espinoza Tamayo, entre otros—, a las cuales prontamente se añadirá la influencia del positivismo y del evolucionismo, ambos con fuerte contenido racista. Esto producirá consideraciones caracterizadas por la vergüenza en relación con el origen único predominante en las grandes mayorías: el indio; vergüenza respecto del elemento negro, descalificado por su condición esclava y la aceptación mediatizada del elemento blanco, al cual se le acusa de haber perdido la capacidad de pensar, una vez aclimatado en nuestra parte del continente, cuya abundancia incitara a la mollicie (Sarmiento, 1852/1958).

El siglo XX se inicia bajo ese signo y abundó en su primera mitad con descripciones descalificadoras, en las cuales las viejas tesis que apelan a la imposibilidad de que una mezcla de sangres pueda dar lugar a seres armoniosos se imponen —la descalificación por el mestizaje—, ignorando que no existe ningún pueblo que no sea producto de múltiples uniones.

Otras veces se recurre a los factores climáticos, e incluso —y esto viene del siglo XIX—, se llega a culpar de la negatividad americana a la feracidad de la tierra y a la riqueza del subsuelo, que hacen muelle la vida y supuestamente innecesario el esfuerzo. Pero otras explicaciones comienzan a surgir: la educación o su ausencia, las relaciones de dependencia cultural y política, el subdesarrollo económico.

Y, a partir de la segunda década del siglo XX, los estudios sistemáticos proliferan en el campo de las ciencias sociales. Ahora no son las interpretaciones

más o menos arbitrarias de políticos y ensayistas las responsables de la descalificación. Las encuestas de opinión pública, las entrevistas y cuestionarios, los estudios actitudinales y de valores, y aun los análisis psichistóricos muestran cómo la minusvaloración ha calado en la conciencia social, produciendo descripciones de carácter negativo en cuanto a las identidades nacionales, étnicas y culturales.

La identidad social negativa como fenómeno social

La noción de identidad social negativa —como la del altercentrismo— surge del estudio sistemático del ser social latinoamericano. Como muchos otros investigadores del continente (véase referencias bibliográficas anexas), al indagar sobre ese quiénes somos y cómo somos, he encontrado que tanto en encuestas, entrevistas, discusiones de grupos focales, análisis de discurso y análisis documental e investigación psichistórica, abundan en datos, descripciones y narrativas que ilustran el fenómeno desde el siglo XIX hasta el presente. Mas aún, éste no es un fenómeno exclusivamente latinoamericano, sino que parece estar unido a situaciones socialmente compartidas de descalificación social y carencia de control y poder sobre las circunstancias de vida, como las que suelen darse en situaciones de colonialismo (Alatas, 1977; Memmi, 1971; Fanon, 1965) o de pobreza, tanto de naciones en vías de desarrollo como en las áreas en situación de desventaja social de naciones industrializadas.

A pesar de ello, cuando se estudia la identidad social, lo que solemos encontrar son investigaciones a partir de observaciones y experimentaciones llevadas a cabo dentro del ámbito de la clase media —casi siempre académicas y en relación con grupos usualmente primarios—, creadas por los investigadores para los objetivos del estudio que conducen, con relaciones directas, cara a cara. Y son los resultados de tales indagaciones los que luego han sido generalizados para explicar cualquier expresión de identidad social.

Pero en el siglo XXI no es posible ya conformarnos con una investigación meramente constatadora del fenómeno, cuando no directamente constructora de éste o, en casos algo más aventurados, descriptiva del sentido común, o que sólo se arriesga hasta el análisis sociopolítico. Es necesario ir más allá y pasar a estudiar los modos en que se da tal forma de aprehender el mundo y de construir conocimiento sobre él.

Identidades sociales, nacionalismos y globalización

La historia de la humanidad guarda el registro de la tensión entre movimientos sociales regionalistas, centralistas y globalizadores. Así, los fenicios llevaron su cabotaje cultural del este al oeste en el Mediterráneo. Otro tanto hicieron los griegos, cuya Magna Grecia se expandió desde las costas de Turquía hasta Sicilia. La *pax romana* cobijó a Europa desde la Gran Bretaña y el sur de Alemania hasta el norte de África y el cercano Oriente. Y mientras tales áreas de influencia se construían, las fuentes de su destrucción también iban estructurándose.

Desmoronado el Imperio romano, aparecerán luego los esfuerzos carolingios por recrearlo en el Sacro Imperio Romano Germánico. El Imperio español, a partir del siglo XVI, o la expansión colonialista inglesa entre los siglos XVIII y XIX son otros ejemplos de globalización. Y si bien tales movimientos producen no pocos cambios de fronteras y son inevitables vectores de transformaciones socioculturales y económicas, parece ser que ciertas identidades étnicas, culturales, religiosas y nacionales no sólo no desaparecieron ante el empuje globalizador, sino que fortalecieron aquellos atributos que los distinguían e, incluso, como se puede ver en la actualidad, encontraron la vía para expresar su diversidad, que es también su unicidad.

Los habitantes de una región específica en Europa —por ejemplo, los vascos, los bretones o los valones— tienen hoy más posibilidades de hacer oír sus voces y de reclamar la atención y la acción ante sus reivindicaciones ante los organismos regentes de la Unión Europea, de lo que tuvieron antes en relación con sus respectivos gobiernos regionales, ello, aun cuando esos organismos centrales puedan generar disposiciones que afecten su modo de vida.

Asimismo, ante el empuje globalizante del neoliberalismo y de tratados como el Tratado de Libre Comercio (TLC), aparece el movimiento zapatista en México, país en el cual, desde la Revolución de 1910, ha imperado la férrea línea de un único partido político, el Partido Revolucionario Institucional (PRI). La emergencia de ese movimiento ocurre en una zona con abundante presencia indígena.

En tales movimientos de oposición y de reivindicación hay un fuerte contenido identitario. En ellos se plantea, al lado de reclamaciones de orden económico, social o religioso, un interesante contraste entre lo particular y lo general; entre lo negativo y lo positivo; entre la parte y el todo. De tal manera que la propia existencia de movimientos integradores parece suscitar el inicio de la disgregación. Los esfuerzos unificadores revelan la pluralidad; las ondas uniformadoras tienen un reflujo que aporta al centro las ideas e intereses de la periferia.

Se tiende a ver las oposiciones centro-periferia, globalización-fragmentación, como esferas en las cuales la influencia tuviese un solo sentido; pero tal concepción

parece ignorar la tan bien conocida y no mejor ignorada dinámica social. Nadie influye en nadie sin sufrir cambios en sí mismo, y es esto lo que ocurre en la relación entre identidades sociales, nacionalismos y globalización. Si por una parte la actual imposición-invasión de un modelo económico fuerza a hacer cambios para los cuales los países y regiones no están preparados, por otra parte, y como ya se ha visto, las reacciones a dichas transformaciones impuestas han dejado no sólo sensibles cicatrices, sino que además han suscitado formas de resistencia que socavan los logros deseados y previstos.

No se sabe cómo esta dinámica de transformaciones y resistencias, de cambios y permanencias que ocurre en el seno de los procesos de globalización, afecta a los aspectos negativos o positivos caracterizantes de ciertas identidades sociales. Pero sí cabe destacar cómo los procesos globalizadores no emanan únicamente del centro, sino que más bien parecen establecer una compleja red de relaciones entre centros de poder de un tipo y periferias de otro. Tal sería el caso de lo que ocurre con el narcotráfico, en el cual parece darse una perfecta simbiosis entre centro consumidor-distribuidor-inversor y periferia productora-inversora. En todo caso, y a pesar de lo tupido de ese tipo de trama, se continúa manteniendo la oposición Nosotros-Ellos, la alteridad negativa de un Otro, ignorando la complejidad de las relaciones e identidades sociales involucradas.

Identidad, alteridad y negación

Sobre la oposición entre Nosotros y Otros mucho ha sido dicho, pero sólo ahora comienza a plantearse, en el campo de las ciencias sociales, el complejo carácter de la relación entre ambos. Y es necesario pasar del discurso cotidiano a sus causas, y de la descripción del contenido identificador de la identidad social a la noción misma de identidad social y a su fundamentación.

Diversos autores en América Latina —Freire, 1988; Scannone, 1990; Dussel, 1988; Moreno, 1993; Montero, 1987—, desde el campo de la filosofía, de la teología de liberación y de las zonas de penumbra o de semi-claridad en las cuales esas disciplinas se funden con la psicología social y otras ciencias sociales, han planteado el carácter fundante de la relación en la epistemología y ontología que buscan explicar el ser latinoamericano y el modo de conocer unido a éste.

Una frase de Freire (1988: 41) coloca la tesis: “El ser humano es ‘un ser de relaciones’ en un mundo de relaciones”. En efecto, nadie existe fuera de la relación. La psicología evolutiva proporciona numerosos ejemplos provenientes de la observación y la experimentación que así lo han venido mostrando, sin

que se produjese una interpretación integradora del fenómeno. Los estudios sobre niños ferales también lo demuestran. El aislamiento de Robinson Crusoe nunca fue total, pues la sociedad en la que fue socializado no lo abandona en su forzado exilio, en el cual reproduce las prácticas del mundo en que vivió. Su soledad, como la del eremita, está poblada de fantasmas y de prácticas relacionadas con ellos; fantasmas que los ligan a sus sociedades de origen. Su problema no es esa soledad, sino la falta de relación. El exilio no es otra cosa que la ruptura de las relaciones en que somos como somos.

Sobre la perspectiva epistemológica, dice Scannone (1990) que la respuesta sobre el quién se es de los latinoamericanos no puede hallarse en el ser, sino en el estar, señalando la contradicción que esto plantea con la tradición filosófica occidental en la cual la identidad tiene dos puntos de partida: el ser como inicio y, en segundo lugar, el acontecer. A su vez, Moreno (1993: 436) plantea que, en efecto, “un pensamiento latinoamericano inculturado parte del ‘nosotros estamos’”. Lo que se propone es el inicio de una nueva concepción ontológica. Una comprensión de lo humano en América Latina, en la cual no se parte de la individualidad, sino de las formas de relación en lo colectivo, en lo grupal, en lo comunitario.

El mismo Moreno (1993: 440) agrega: “en esta formulación del ‘nosotros estamos’ lo primero que resalta es el sujeto, un sujeto comunitario que lo es tanto del estar como del ser y de la historia...”.

Por tal razón, en la construcción de identidades sociales negativas, el Otro es sesgadamente absorbido por el Nosotros, que pasa, en un cierto plano, a definirse por la otredad y no sólo por la mismidad o por la ipseidad (Ricoeur, 1990). Su conciencia social está velada por la distorsión que introduce un *Alter* extraño y a la vez integrado a el Nosotros. Nos-Otros. Es la escisión la que produce la negatividad. Escisión del ser colectivo, escisión respecto de el Otro, visto como opuesto y, a la vez, como modelo.

Pero si somos en la relación, la construcción de el Otro como un extraño es el pecado original y capital, por antonomasia, de la vida social. Yo-tú es un binomio inseparable. Cuando el Yo considera a el Otro como el afuera, como el que no es, se limita a sí mismo. En el caso de la identidad negativa, los negados asumen en la relación a el Otro negador como parte de sí y, a su vez, ese Otro pierde humanidad al negar. Nadie puede ser con prescindencia de el Otro. Nos constituimos y devenimos humanos en la relación con los otros. La relación de exclusión de todo Otro es un acto de deshumanización, no sólo para con el Otro sino, tanto o mucho más, para el Yo.

Al deshumanizar a el Otro, al despersonalizarlo, nos despersonalizamos a nosotros mismos. Nos deshumanizamos. Y esa deshumanización que nos autoriza a

cometer cualquier acto contra ese Otro definido como desigual, inferior, diferente, degrada nuestro ser. Nos convierte en el verdadero Otro, que no es; deshumanizado, al no tener referente; inhumano, al no reconocer la humanidad del otro, al no admitir la relación, al negar la relación que somos.

Por eso, la construcción de identidades negativas puede verse no sólo como la consecuencia de varios siglos de dominación y descalificación, o como el producto alienado de una conciencia social que construye la alteridad en un plano de desigualdad, sino también como la consecuencia de una crisis de crecimiento social y de reestructuración, crisis que comienza ya a producir una reestructuración de esa identidad.

Como lo demuestran las reflexiones de pensadores latinoamericanos del último cuarto del siglo xx (Freire, 1988; Dussel, 1988; Scannone, 1990; Moreno, 1993; Guareschi, 1995, 1996), el estudio de sí en la crucial búsqueda de respuesta para la pregunta del quiénes somos comienza a dar paso a una reflexión sobre la posibilidad de que el ser social latinoamericano no tenga que verse forzosamente en el espejo único de la concepción del ser occidental europea o de la estadounidense. Que de las raíces del propio continente, pero también de esa europeidad y de la africanidad y de lo asiático que en él han confluído, se ha estructurado una forma de identidad social con características propias, que a la vez guarda reminiscencias de todos sus componentes, pero transformándolas, y que puede ser una poderosa idea política (*cfr.* Salazar, 1987). Que ser latinoamericano no es ser la suma de algo; la unión inarmónica de tres componentes —indígenas, blancos y negros—; la indefinición o la degeneración, como en su momento alegara Sarmiento (1958), sino que estamos ante algo diferente: un Nosotros mismos que comienza a reconocerse en su identidad-Otra como un modo natural de ser. Como el Ser. Como un Otro, que también es un Nosotros, positivo, en relación de igualdad.

Los vaticinios y predicciones no son el fuerte de las ciencias sociales, pero dada la tendencia que se puede ya detectar, cabe pensar que en los próximos años, más que pensar en cómo somos o en el porqué del ser de una determinada manera, nos cuestionaremos sobre los modos de actuar y sus consecuencias sociales, políticas y económicas derivadas de una identidad que se acepta, al fin a sí misma, no como un Otro gravitando en la periferia de un Nosotros inalcanzable, a la vez que indeseable, sino centrada en su Ser.

Bibliografía

- Alatas, S. H. (1977), *The Myth of the Lazy Native*, Londres, Frank Cass.
- Dussel, E. (1988), *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.
- Fanon, F. (1965), *Los condenados de la tierra*, México, FCE.
- Freire, P. (1988), *¿Extensión o comunicación?*, México, Siglo XXI.
- Gissi, J. (1987), *Identidad latinoamericana: psicología y sociedad*, Santiago de Chile, Gráfica Andes.
- Guareschi, P. (1996), “Relações comunitarias-relações de dominação”, en R. H. F. Campos (org.), *Psicología Social Comunitaria. Da solidariedades é autonomia*, Sao Paulo, Vozes, pp. 81-99.
- _____ (1995), “Ética e relações sociais. Entre o existente e o possível”, en M. da G. Correa J., M. L. Tiellet Nunes, N. M. G. Bernardes y P. Guareschi (orgs.), *Relações sociais e ética*, Porto Alegre, ABRAPSO-Regional Rio Grande do Sul, pp. 13-18.
- Levy-Strauss, C. (coord.) (1981), *La identidad*, Madrid, Petrel.
- Memmi, A. (1971), *Retrato del colonizado*, Madrid, Ediciones del Solsticio.
- Montero, M. (1996), “Identidad social negativa. Un concepto en busca de teoría”, en J. F. Morales, D. Paez, J. C. Deschamps y E. S. Worchel (coords.), *Identidad social*, Valencia, Promolibro, pp. 395-415.
- _____ (1994), “Altercentrismo y construcción de identidades negativas”, en D. Mato (coord.), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 47-56.
- _____ (1993), “Sociabilidad, instrumentalidad y política en la construcción de la identidad venezolana”, en D. Mato (coord.), *Diversidad cultural y construcción de identidades*, Caracas, Tropykos-FACES-UCV, pp. 113-129.
- _____ (1987), “A través del espejo. Una aproximación teórica al estudio de la conciencia social en América Latina”, en M. Montero (coord.), *Psicología política latinoamericana*, Caracas, Panapo, pp. 163-227.
- _____ (1984), *Ideología, alienación e identidad nacional*, Caracas, Venezuela, EBU.
- Moreno, A. (1993), *El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo*, Caracas, CIP-UC.
- Ricoeur, P. (1990), *Soi-meme comme un autre*, París, Seuil.
- Salazar, J. M. (1987), “El latinoamericanismo como una idea política”, en M. Montero (coord.), *Psicología política latinoamericana*, Caracas, Panapo, pp. 203-227.
- Sarmiento, D. F. (1958), *La campaña en el ejército grande aliado de Sud América*, México, FCE.

- Scannone, J. C. (1990), *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe.
- Sheriff, M. y C. W. Sheriff (1969), *Social Psychology*, Nueva York, Harper & Row.
- Tajfel, H. (1972), “La categorisation sociale”, en S. Moscovici (ed.), *Introduction à la psychologie sociale*, París, Larousse, pp. 272-302.
- Tajfel, H. y J. C. Turner (1979), “An Integrative Theory of Intergroup Conflict”, en W. G. Austin y E. S. Worchel (eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations*, Chicago, Nelson-Hall, pp. 7-24.
- Tap, P. (dir.) (1980), *Identités collectives et changements sociaux*, París, Privat.
- Turner, J. C.; M. A. Hogg; P. A. Oaks; S. D. Reicher y M. S. Wetherell (1990), *Redescubrir al grupo social*, Madrid, Morata.

Bibliografía (no citada) sobre el carácter e identidad nacionales de los latinoamericanos

- Béjar Navarro, R. y H. M. Cappello (1987), *Crisis económica, carácter nacional e identidad transicional*, México, UNAM.
- Bilbao, F. (1886), *Obras completas*, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires.
- Bunge, C. O. (1926), *Nuestra América*, 7ª ed., Madrid, Jorro.
- Cuba. *Cultura e identidad nacional* (1995), *La Habana, Cuba: Memorias del Encuentro “Cuba. Cultura e Identidad Nacional”*, La Habana, Cuba, Unión de Escritores y Artistas de Cuba-Universidad de La Habana.
- D’Adamo, O. y V. García Beaudoux (1995), *El argentino feo*, Buenos Aires, Losada.
- Díaz Guerrero, R. (1984), *Psicología del mexicano*, México, Trillas.
- Espinoza Tamayo, A. (1979), *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano*, Quito, Banco Central de Ecuador.
- Flores Galindo, A. (1986), *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*, La Habana, Casa de Las Américas.
- Godoy, H. (1976), *El carácter chileno*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Gómez Robleda, J. (1965), *Psicología del mexicano. Motivos de perturbación de la conducta psicosocial del mexicano de clase media*, México, UNAM.
- Herencia, C. (1991), “Identidad social en la dominación cultural y de clase en el Perú: consecuencias para la identidad nacional”, en M. Montero (coord.), *Acción y discurso. Problemas de psicología política en América Latina*, Caracas, Eduven.

- Martín-Baró I. (1987), "El latino indolente. Carácter ideológico del fatalismo latinoamericano", en M. Montero (coord.), *Psicología política latinoamericana*, Caracas, Panapo, pp. 135-162.
- Moreira Leite, D. (1976), *O carácter nacional brasileiro*, Sao Paulo, Pionera.
- Mosonyi, E. E. (1982), *Identidad nacional y culturas populares*, Caracas, La Enseñanza Viva.
- Ortiz, R. (1985), *Cultura brasileira e identidade nacional*, 3a. ed., Sao Paulo, Brasiliense.
- Rangel, C. (1976), *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Caracas, Monteavila.
- Rivera Alba, N. (1984), *Hacia una psicoterapia para el puertorriqueño*, San Juan Puerto Rico, CEDEPP.
- Roig, A. A. (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE.
- Salazar, J. M. (1983), *Bases psicológicas del nacionalismo*, México, Trillas.
- Tajfel, H. y J. C. Turner (1986), "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior", en E. S. Worchel y W. G. Austin (eds.), *Psychology of Intergroup Relations*, Chicago, Nelson-Hall, pp. 7-24.
- Triandis, H. C. (1984), "'Simpatia' as a Cultural Script of Hispanics", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 47, núm. 6, pp. 1363-1375.
- Vallenilla Lanz, L. (1953), *Disgregación e integración*, Caracas, Tipografía Garrido.
- Vera, S. (1992), *El paraguayo. Un hombre fuera de su mundo*, Asunción, Ed. Litocolor.

Globalidad y transición política en México: una visión psicopolítica¹

Graciela A. Mota Botello
Facultad de Psicología,
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Introducción

Tras el derrumbe del Muro de Berlín, la Unión Soviética y los mercados de Europa del Este, la globalidad como historia contemporánea emerge vinculada a la idea de un mundo sin barreras, que sustituye el orden bipolar de la Guerra Fría —sostenido en la defensa soberana y militar de los estados nacionales— por caminos de interdependencia en los planos económicos y sociales, que ratifican el hecho de que el capital no tiene fronteras.

El sentido de la globalización ha traído consigo la reconfiguración y replanteamiento de la idea de una sola “historia universal”, a partir del “occidente como centro” o de una sola “identidad cultural”, que situaba el valor de la vida humana en la equivalencia de un mundo regido por verdades únicas, debido a que la globalidad contemporánea permite enfatizar el sentido de su unidad y vigencia, como el núcleo de una nueva y posible convivencia mundial.

La globalización, como unidad de la historia mundial y planetaria, no se apoya en lo idéntico a sí mismo como si fuera el espejo de una visión única. La universalidad de la globalización ha traído implícito el sentido de la pluralidad —enmarcada en medio de la multiplicidad de las diferencias—, de cara a la imposibilidad abismal de sostener puntos de partida válidos y exclusivos, una vez que el pluralismo cultural

¹ Este texto corresponde al trabajo para el coloquio *Impacto de los Procesos de Globalización en la Identidad Nacional y Carácter Cívico-Político: El Caso de Latinoamérica*.

emerge como la diversidad del sentido y aportación del espacio de lo humano, enriqueciendo la imagen de su condición colectiva, posible y temporal.

Por ello, la globalización como producto de los cataclismos del capital periférico y la crisis de la década de los ochenta acompaña la transición del fin de un siglo saturado de grandes alternativas y oportunidades para la humanidad, dimensionada a la luz de una época donde conviven las polaridades de un mundo hiperdesarrollado, frente al subdesarrollo de muchos otros puntos del planeta, donde la miseria, el retraso en el desarrollo, la falta de educación y de salud, describen la escala de escenarios mundiales cada vez más vinculados a una nueva forma de esclavitud: el “sentido de la técnica” y el “analfabetismo civil”.

La ilusión por alcanzar un futuro global donde los países desarrollen un aparato productivo que garantice la competencia y el libre mercado que genere sociedades más libres, se estrella de cara al ritmo de una competitividad que, lejos de generar la elevación de los niveles de vida y del bienestar social de los más amplios sectores de la población mundial, proyecta la uniformidad de un mundo descrito por patrones de consumo, publicidad y formas de producción.

La imagen de un nuevo orden se asemeja a representarnos la idea de una unidad asentada en la interdependencia de bloques de naciones, en medio de lo cual el sentido de la identidad de los países como contexto unitario se ha trastocado, al reproducir hacia su interior la polivalencia de sus partes, dimensionando una multiplicidad de diferencias, intereses y visiones del mundo, incapaces de sostener un futuro apoyado en valores y consensos únicos.

Globalidad y economía

La globalización representa el más fiel reflejo del desarrollo de la fase más avanzada del capital financiero, y refleja como nunca antes el respeto y estallamiento de la ley que sustenta en el dinero la finalidad de convertir y trastocar el conjunto de todas las relaciones sociales, a su imagen y semejanza.

El dinero, como equivalente y mediador universal del valor de cambio, ha sustituido el orden de los intercambios de mercancías apoyadas en su valor de uso por el ámbito de una especulación financiera capaz de reproducirse electrónicamente en cantidades monetarias inimaginadas —porque ni siquiera tienen respaldo material en las reservas y valores de los países—, capaces de provocar crisis económicas mundiales sin precedente, como la que ha acompañado el estreno de 1998, con la crisis asiática.

Las contradicciones de una especulación sin base material nos ratifican que, si bien no es posible delimitar fronteras al mercado, tampoco se puede impedir que se polaricen y colapsen las diferencias regionales y locales que en otra etapa de la historia mundial se contuvieron, a la luz del sentido de una “unidad” o “destino histórico” que aglutinara los consensos colectivos de sociedades y naciones del siglo xx en torno a la idea de un proyecto nacional común.

Bazúa señala (1996) que, frente al desarrollo del capitalismo financiero —aunado al impacto de la crisis y transición mundial—, la condición en la que se refleja el escenario de la globalidad económica contemporánea nos ha llevado a constatar cuatro contradicciones en las que se debate la transformación de los nacionalismos financieros:

- a) La heterogeneidad que emana entre el capitalismo financiero y el productivo.
- b) El impacto en la delimitación y transformación entre el Estado-Nación defensor de “mercados nacionales” contra la “interdependencia del orden planetario”, donde la reproducción del capital depende de la especulación sin base material.
- c) El capital financiero rebasa su base material, mientras que el capital productivo obliga la defensa de los mercados nacionales.
- d) El impacto de estas contradicciones en la relación “gobierno-sociedad” se polariza en los procesos de gobernabilidad con tres tendencias antagónicas y encontradas entre sí:
 - d.1. La necesidad de avanzar en las reformas democráticas del Estado.
 - d.2. La necesidad de defender los capitales amortiguados y esclerotizados de grupos conservadores dominantes.
 - d.3. La diferenciación del término democracia no se comprende como un gobierno que proviene de “unos” representantes contra “otros” representantes, sino como el gobierno de todos en una unidad homogénea.

Frente al debilitamiento de las fronteras, el ritmo y la vertiginosidad de una economía globalizada que prepondera la exaltación del mercado mundial en favor de priorizar la competitividad de grandes bloques continentales, ha ido centrando su interés en mercados regionales más que nacionales, polarizando sus efectos a la dinámica interior de los países.

Las tendencias de estas contradicciones contextualizan escenarios políticos inmersos en medio de pugnas y antagonismos entre el sentido del “parroquialismo político” contra la “globalidad democratizadora”, cuyo escenario dibuja la imposibilidad

colectiva por llegar a “consensos únicos”, cuando la multiplicidad de intereses, tradiciones, valores y entrefuegos estalla en medio de un mercado que recombina el sentido de los regionalismos y localismos, y se proyecta en la radicalidad de los movimientos separatistas actuales.

Frente a la reproducción del espejismo globalizador a nivel mundial, inmerso en una mayor competitividad de las economías en materia de comercio, inversión y nuevas tecnologías, el fenómeno se reproduce en la escala regional y local mediante la polarización de la riqueza en pocas manos, ampliando cada vez más las tensiones políticas que generan desigualdades sociales, multiplicando todo tipo de ámbitos de ingobernabilidad frente a “organizaciones nacionales” cada vez más debilitadas, de cara al temor que tienen los gobiernos por sucumbir súbitamente frente a la volatilidad de los capitales golondrinos.

Aunado a la versatilidad de los ritmos de liberalización del comercio mundial, los problemas de los países llamados “subdesarrollados” se han agudizado frente al cierre de sus pequeñas y medianas industrias, cada vez más incapaces de enfrentar y competir con los grandes consorcios transnacionales, acelerando nuevas formas de dependencia y desigualdad social, cuando los proyectos de movilidad y desarrollo que modelaron un crecimiento centrado en clases medias se debaten y perfilan cada vez más distantes, de cara a la imposibilidad de contener el tobogán de la pobreza.

Los movimientos separatistas del ERI en Irlanda, la ETA en el País Vasco, la crisis de Yugoslavia y los Balcanes, y de algunas de las ex repúblicas soviéticas, o la Liga del Norte en Padania, Italia, ponen de relevancia el rechazo que tienen las nuevas identidades sociales a pertenecer a un solo conglomerado o modelo de “unidad nacional” y agudizan día a día los fenómenos de una ingobernabilidad que convive con la cercanía y amenaza de la guerra.

Los actuales movimientos separatistas, producto de una defensa colectiva de potenciales recursos económicos locales, al visualizarse fortalecidos —a la luz del ritmo de las opciones que provienen de las modalidades globalizadoras internacionales—, reclaman un alto nivel de autonomía, al luchar por ser reconocidos como soberanos frente a las naciones a las que pertenecen, apoyados en la exaltación de valores propios arraigados culturalmente.

En esta reconformación geopolítica, como lo señala Cervantes Galván (1997), mientras que las políticas neoliberales tienden a reducir el ámbito, capacidad y recursos de los estados —en favor del mercado y la sociedad civil—, los regionalismos plantean la refuncionalización de los diferentes niveles de gobierno, el reconocimiento de un alto grado de autonomía y el aliento a razonamientos separatistas.

Debido a tales contradicciones, en la actualidad, el escenario de las naciones ha sido cada vez más confrontado por los fenómenos de la ingobernabilidad, de cara

a los rezagos que han traído siglos de desigualdad y marginación étnica —como es el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, México—, aunados al incontenible producto de la corrupción y voracidad de los capitales productivos nacionales.

Las consecuencias enmarcan, por una parte:

- a) La anarquía espacial en la que subyace la peligrosidad de nuestras zonas metropolitanas —rodeadas por cinturones de miseria y “ciudades perdidas”—; y
- b) La crisis agraria que arroja flujos migratorios incontenibles de trabajadores indocumentados, quienes visualizan su única posibilidad de supervivencia a partir de obtener un trabajo clandestino en Estados Unidos.

Frente al desvanecimiento de los países y la conformación de bloques continentales, los paquetes de “organización nacional” más extendidos a finales de siglo consisten en una combinación de economía de mercado abierta a flujos con el exterior, con un ordenamiento político en el que el ejercicio del poder se legitima mediante el sufragio universal.

Globalidad y mundo contemporáneo

Frente al desplazamiento de la Guerra Fría, la vertiginosidad de la globalización como pretensión centrada en la carrera de la especulación financiera ha dado lugar a una nueva forma de convivir entre las naciones —y ha originado la transformación de los países tal y como los conocíamos hasta ahora—, en su tendencia por llegar a una nueva etapa de supervivencia económica, apoyada en los grandes avances tecnológicos, reduciendo la vida humana al desempeño de “tareas eficientes” que den acceso a constituirse en un “público espectador de espectáculos”, orientado a consumir todo tipo de escenarios a través de bienes materiales, espirituales y culturales.

La globalización como proceso mundial ha reconfigurado a los estados-nacionales hacia una crisis de la conciencia colectiva, producto del sentido de pertenencia afianzado en los valores de identidad, cohesión e integración social —apoyado en el contenido ideológico de un mundo bipolar—, por la fragmentación de una amplia gama de intereses e inclinaciones capaces de sustituir la vigencia de modelos “únicos” en el plano político, por consensos que provienen del plano semipúblico y privado de la vida cotidiana, como son el sentido de las luchas contra el sida, la drogadicción, la exclusión de las minorías sexuales o el deterioro ambiental.

La imposibilidad de sostener consensos nacionales ha ido contrastando con la crisis del Estado-nacional, incapaz de solventar un futuro histórico definido, y ha polarizado la crisis de los partidos políticos de cara a la luz de fundaciones humanitarias, ONG, sectas religiosas, minorías sexuales, movimientos esotéricos, etcétera, que confluyen en un rechazo a las “tecnoburocracias ilustradas”, incapaces de contener —mediante políticas públicas eficaces— los rezagos de la desigualdad.

Como lo sostiene Berruga Filloy (1997), la globalización se caracteriza por esta definición: “A mayor riqueza, mayor estrechez, que no alcanza a brindar los satisfactores mínimos de bienestar y calidad de vida”:

- a) Uno de cada tres individuos en el mundo está desempleado y la faz de esta “uniformidad” es el sub-empleo y la economía informal de subsistencia. Más de mil millones de seres humanos se estrechan vertiginosamente frente a una variedad de propuestas económicas, ideológicas y religiosas que no alcanzan a brindar los mínimos satisfactores de bienestar y calidad de vida.
- b) En cuanto a la visión de un mundo dividido, ahora sólo hay una: el llamado *soft power*, que permite generalizar un enfoque del mundo (*weltanshaüing*) proveniente de Estados Unidos, proyectando los valores, ideología y cultura de sus instituciones políticas y sociales. Su modelo económico ha sido disseminado por las redes de comunicación que ese país ha esparcido de manera exitosa en todas las regiones del mundo. La penetración cultural occidental predominantemente estadounidense ha tendido a universalizar su modo de vida, su modelo de desarrollo y sus patrones de consumo.
- c) En la pantalla cinematográfica, Estados Unidos ocupa 90% del tiempo a nivel mundial.
- d) Con una población mundial cercana a los seis mil millones de habitantes, cuarenta de ellos navegan por el mundo de internet.
- e) La *Cable News Network* (CNN) convive al unísono con más de 500 canales de televisión, solamente en la ciudad de Nueva York, la “capital mundial del globalismo moderno”.
- f) La red de empresas e intereses estadounidenses —Coca Cola, Pepsi Cola, Chrysler, General Motors, Ford, Procter & Gamble, IBM, entre otras— se extiende prácticamente por todas las regiones de la geografía mundial. Ello expresa un “mundo unipolar” que hace que sus intereses estén demasiado elevados, empujándole a involucrarse en todos los asuntos mundiales con sus aliados del primer mundo como Bloque Norte (principales interlocutores), pero sin que sea la única condición necesaria para poder actuar de manera unilateral. Por ejemplo, la Ley Helms-Burton sobre Cuba, sin consenso de los Aliados.

El desplazamiento de un mundo ideologizado ha traído consigo la polarización de los países ricos y pobres, de la mano con “sociedades de públicos espectadores”, que han llevado a los individuos a convertirse en los esclavos de una carrera de la sobreinformación —justificada por una aspiración de universalismo. En ésta, el sentido de la época pretende modelar y formar sujetos cada vez más “ilustradamente anal-fabetos”, saturados de carencias mimetizadas y traslucidas por tonos de violencia y agresión, que proyectan día a día la desvalorización de la escala humana.

En medio de esta “unipolaridad cultural” actual se constituye el mito del mundo de lo “uno”, donde los antiguos procesos de “identidad nacional” se han transformado democráticamente en una diversidad de identidades facilitadoras de la “uniformidad de patrones de consumo”, cuyo reflejo de las dimensiones económicas trastocan todos los planos de la vida cotidiana.

Al disolverse el sentido libertador de la “conciencia colectiva” y la “identidad nacional” de las décadas de los setenta y ochenta, la imagen del espejo fragmentado —frente al ideal de unidad— ha generado en las sociedades contemporáneas un panorama de desorientación y escepticismo polarizador de intereses tradicionales, cada vez más diferenciados por estratos educativos y económicos. Éstos, aunados al impacto de “nuevas e hipermodernas culturas” asentadas en el sueño de la “aldea global” de McLuhan, han ido dejando como horizonte el anhelo y la añoranza por regresar al clan y a las raíces.

El panorama cultural contemporáneo dibuja sociedades cada vez más desiguales, presas fáciles del fanatismo y de corrientes fundamentalistas que pretenden defender los “orígenes” como fórmula para preponderar un patrimonio ideológico o religioso vigente, frente a la imposibilidad de unificar acciones eficaces que contrarresten las tendencias unificadoras del mercado.

Frente a las intenciones democráticas donde confluyen el “respeto y reconocimiento del otro”, la cultura de fin de siglo no sólo nos propone la moda y el consumo uniformador, sino también la frivolidad de un mundo superficial, generador de una cultura del espectáculo, donde se desdibuja la escala de lo humano.

Al reproducirse en forma ilimitada gran cantidad de subculturas e intereses específicos, la época actual se homogeneiza y adquiere consensos —ya no por el mundo de las ideas conformadoras del plano civil, sino por un solo tipo de prácticas de corte más privado. Todos consumen “lo mismo”, utilizan “los mismos transportes” y viven en “los mismos espacios” globalizados, aunque ya sin comunes denominadores culturales, religiosos, de “origen nacional” o de gremio.

La preponderancia de los intercambios sociales realizados en escenarios semipúblicos han multiplicado el surgimiento de identidades y favorecido la heterogeneidad de modalidades prácticas que diversifican el sentido de la organización colectiva, transformando, en consecuencia, la trama de la acción gubernamental.

Mientras que los aires democratizadores requieren de ciudadanías más activas, la articulación de sus prácticas colectivas ha quedado cada vez más vinculada a la opinión técnica y electrónica de los medios masivos. Éstos, apoyados en la forma de una “opinión pública” aunada a los efectos de una propaganda continua, “moldea clientes”, cuando igual consumen artículos de limpieza que refrescos, zapatos tenis, candidatos políticos o discursos oficiales.

Tal parece que la época actual es el escenario donde la humanidad ha quedado escindida en la escala de individuos luchando por aparecer con imágenes espectaculares, en aras de alcanzar los grandes ideales de una modernidad tecnológica, que se queda vacía al estrellarse en el cerco de una vida cotidiana saturada de vertiginosidad y contradicciones, donde sólo podrán sobrevivir los más habilitados.

La globalización como promesa no ha logrado sustituir la bipolaridad de lo que antes correspondió a la contienda y confrontación Este-Oeste, porque el abismo que se profundiza día a día en torno a la relación Norte-Sur ensancha cada vez más las brechas entre países desarrollados y subdesarrollados.

El siglo XXI permite despejar nuevos horizontes, que reclaman a los países ser cada vez más eficientes en un panorama mundial, en el que las exigencias de calidad y competitividad serán el meollo sustantivo de su diferenciación, en medio del gran reto por construir sociedades cada vez más libres, en aras de una auténtica transformación cultural.

Pero ¿qué implica este sentido cuando la educación ha confundido su origen y ha orientado todas sus posibilidades a la formación de un nuevo tipo de analfabetas sobre-ilustrados?

Globalidad y transición política

La democracia, como correlato de una globalidad sostenida en las formas de estructurar el sentido alternativo y plural de una nueva forma de poder político, ha quedado inmersa en medio de dos tendencias:

- a) Ha forzado a los países a replantear el sentido de sus estructuras de gobierno, a la luz de estar comprometidos con deudas externas impagables que los involucran en el entre juego y pertenencia de bloques internacionales.
- b) Ha dado paso a las reformas de Estado, cuya tendencia ha ido implicando el desarrollo de políticas de descentralización, transferencia de recursos y niveles de decisión dirigidas a fortalecer instancias federales, regionales y locales.

No obstante, debido a las culturas políticas prevaecientes y sedimentadas en el contexto de la trama cotidiana de la sociedad, el desarrollo de instancias democratizantes que favorezcan el proceso de transformación cultural de estas sociedades, estructuradas tradicionalmente en torno a modelos verticales y autoritarios, continúa siendo una mera pretensión.

Tal pareciera que las incipientes democracias actuales tienen más que ver con el acceso que los gobiernos puedan lograr para gestionar de manera exitosa créditos del Banco Mundial, que con la tendencia democratizadora en favor del desarrollo de culturas políticas asentadas en la pluralidad, la tolerancia y la negociación.

La predominancia de tendencias culturales ciudadanas por continuar reproduciendo esquemas correspondientes a los modelos paternalistas de un Estado-nacional poderoso y central, continúa haciendo vigente la estructura de culturas políticas tradicionales dominantes confrontadas por las pugnas que definen la transición hacia una economía globalizada.

Las contradicciones que emanan de estas tendencias ratifican, por un lado, la desconfianza en instituciones y funcionarios que conforman los escenarios públicos de gobiernos corruptos e ineficaces pero, por otro lado, los anhelos de que sean estos mismos estados y gobiernos los que generen los cambios hacia la igualdad y justicia social continúan vigentes.

Tal parecería que los planos de la política como proyecto compartido y público han dejado de suscitar el interés de otras épocas, cuando lo que permanece en la conciencia colectiva está más vinculado a las imágenes situacionales de fraude, corrupción, genocidio y cinismo sin límite, ante el temor de los caprichos de un capital “virtual”, aunado al contraste y la superficialidad de prácticas publicitarias que reducen la acción electoral a un “nuevo clientelismo”.

Junto con el deterioro que ha sufrido el plano de la política —y con ello el sentido de los nacionalismos—, los intercambios sociales contemporáneos tienden a concentrarse, día a día, en ámbitos más públicos que políticos, ya que es en ellos donde se gestan las auténticas dimensiones cotidianas que permiten corroborar la riqueza o pobreza con la que se construye la trama de la vida colectiva.

Y debido a que el plano de lo público es el ámbito donde una sociedad se gesta, comparte, rechaza, intercambia y deviene —a partir del surgimiento de nuevos protagonistas e identidades—, es en torno a una auténtica estructura democrática que se podrá encontrar o no el surgimiento de espacios de pertenencia e identidad al interior de la trama social.

De tal suerte que, frente al inmediatez globalizador y el incipiente orden democrático, cabe atestiguar cinco mitos en medio de los cuales se enmarca y debate el sentido y formación de imaginarios que subyacen a la construcción de las transiciones actuales:

- a) La democracia genera riqueza, justicia e igualdad social.
- b) La democracia asegura un aparato productivo que garantiza la competencia, crecimiento y elevación de los niveles de vida.
- c) La democracia es la vía para trascender la imposición de una forma de ver el mundo proveniente de la tecno-burocracia ilustrada o de los medios de comunicación.
- d) La democracia globalizada en la economía construirá una genuina comunidad política que garantice la paz del mundo contemporáneo.
- e) La globalización entra en pugna con las costumbres y valores que históricamente cohesionaron las sociedades. Cada una de estas creencias representa el encuentro conflictivo de dos tendencias antagónicas que rigen los consensos colectivos —autoritarismos contra democratizantes—, en medio de los cuales confluyen los procesos políticos de grupos representativos y protagónicos en la recomposición de la trama del poder, que otorgan el contenido de significado a la transición política.

Ambas tendencias —la autoritaria contra la democrática—, encumbradas en torno al entrelazo de la alternancia y contienda por el poder, han ido generando sociedades cada vez más escépticas y distantes de la vida gubernamental. El resultado ha sido el cada vez mayor desinterés hacia la vida política y los representantes de sus respectivas burocracias gubernamentales, desplazando el sentido de nuevas formas de consensos colectivos, dando ocasión para dimensionar espacios alternativos asentados en el orden de la vida cotidiana.

La trama de la vida pública ha hecho que las sociedades se descubran ante sí en el plano de sus auténticas relaciones e intercambios cotidianos, los cuales, lejos de acontecer en medio de la vida política, se han desplazado a la conformación de escenarios públicos y semipúblicos, donde se gestan, dimensionan y protagonizan los sentidos de las nuevas identidades contemporáneas, a partir de las cuales se ha ido confluendo en un nuevo orden y posibilidad culturales.

En este sentido, las democracias contemporáneas surgen como la única posibilidad para superar los contenidos asentados en imaginarios colectivos que en otros momentos fueron sedimentados en torno a las ideologías socialistas y capitalistas, centradas en modelos de “identidad nacional”. Representan la alternativa para convivir en medio de una pluralidad orquestadora de otro tipo de consensos —que más se acercan a un orden universal que nacional—, como la defensa de las minorías sexuales, la lucha en contra del sida o la drogadicción, la defensa del planeta, etcétera, lo que no significa que ya se encuentre plenamente estructurado su significado colectivo.

Como contraparte de la acción política tradicional, la gama de la acción colectiva se ha transformado, y frente a la organización y participación social de otras épocas, la participación actual se define desde la capacidad o no de integrar organizaciones no gubernamentales.

Los partidos políticos, en la actualidad, se dirigen a reproducir modelos de “clientelismo electoral” para tener acceso legítimo al poder, por lo que sus plataformas son cada vez más vagas y ambiguas, en tanto que mientras más específicas puedan ser, más se corre el riesgo de “perder” votos.

De hecho, los consensos amplios de su “oferta” política equivalen a los únicos que prevalecen de cara a la desintegración de la identidad nacional, y que tienen que ver con recorte de altas tasas de impuestos, educación para todos, empleos bien remunerados, combate a la criminalidad, subsidios agrícolas (o a la pobreza), respeto a los derechos de las mujeres y los niños, a la vez que la prevención de la drogadicción (adicciones), el sida y el deterioro ambiental.

Cultura política, transición y reforma del Estado

Frente a las reformas del Estado, las crisis económicas (aunadas a las polarizaciones de fenómenos multirraciales y policulturales), la cultura cotidiana de las comunidades internacionales (Kymlicka y Wayne, 1994), sobre todo en el caso de los países del Este, junto a los llamados del Tercer Mundo, han quedado colapsadas en medio de una transición que las obliga a deponer viejas formas y valores sociales frente a su necesidad de incorporarse a un mundo en que no están debidamente preparados.

Y en tanto que la globalidad no es sinónimo de homogeneidad, sino que por definición es en sí misma heterogénea, representa la gran oportunidad de rescatar el valor de la diferencia para afianzarse en el nuevo sentido de las democracias.

Por ello, su fuerza radica en estar preparados para valorar el papel de estas diferencias, y hacer de ellas una utilidad en beneficio de nuevos modelos de convivencia, que reorienten el significado de las libertades individuales en favor de la vida de la colectividad.

La globalidad ha descubierto en el fenómeno cultural el principal factor de transformación de las sociedades contemporáneas, que enmarca su eje a partir de protagonistas sociales. Éstos emergen como “identidades” que intercambian una serie de pautas, valores, expectativas e imaginarios que polemizan y se debaten con un nuevo orden, originando el contenido de una transición sin precedentes.

Los viejos usos y costumbres, lejos de aportar elementos de adaptación y resignificación de los hechos que se viven día a día, se constituyen en anclas que impiden visualizar fenómenos diferentes.

Con modelos adaptados a otras condiciones históricas, se pretenden explicar las polivalencias de la especulación y la globalización de la economía y de la llamada Guerra Fría, cuyo resultado genera una especie de “diploia” perceptual, donde se confunde el papel de lo real y de la ficción, en medio de la versatilidad y dinamismo de los caprichos e intereses del capital financiero mundial.

De cara a este fenómeno, sociedades como la nuestra se encuentran en franca desventaja con respecto a comunidades ampliamente desarrolladas por la tecnología, electrificación y cultura de la calidad y competitividad, sujetas a modelos de evaluación —la certificación de países a través de requisitos es un ejemplo de ello—, que, como afirmaba Weber (1934), el espíritu del capitalismo se identifica con valores más propiamente desarrollados por sociedades protestantes.² Al polarizarse con respecto al catolicismo, profundizan cada vez más el abismo entre un primer mundo y un tercero o cuarto mundos, ciertamente globalizados por las consecuencias de la miseria y desinformación, frente a otro rodeado de la mayor riqueza, desarrollo y tecnificación jamás imaginados.

El privilegio del ámbito privado e individual ha otorgado prioridad a las prácticas leoninas de especulación, discriminación y exclusión de estos “Otros”, que hacen crisis y debaten sus deficiencias de repertorios, a la sombra de ideologías y visiones del mundo sostenidos en valores universales.

Resultado de ello es el resurgimiento de los mayores antagonismos frente al chauvinismo y nacionalismo uniformador de proyectos nacionales, que al quedar depuestos han fomentado un radicalismo frontal a partir de movimientos xenofóbicos, separatistas y sionistas, que han ido polarizando los fenómenos políticos hacia culturas incapaces de afianzar su vigencia, en medio de sociedades caracterizadas por un nuevo déficit: “el analfabetismo civil”.

Preocupados por la necesidad de despejar el contexto de este “analfabetismo político”, y debido a la diversidad de posturas en torno a la noción “cultura política democrática”, en nuestro caso, la caracterizamos como ese ámbito cotidiano en que la sociedad convive, comparte y confronta de manera cotidiana el sentido y orientación de sus intereses colectivos (interés público) y se prepara y organiza en torno a acciones dirigidas a lograrlos, como un proceso de construcción social que nos permite distinguir cinco campos de análisis, complementarios entre sí:

² Para Weber, el espíritu del capitalismo (*Geist des Kapitalismus*) obedece a las ideas y hábitos que favorecen la búsqueda racional de ganancias económicas. Esto se identifica con los valores protestantes, cuando el comportamiento lógico es conseguir el máximo beneficio con el mínimo esfuerzo, no habiendo alicientes para seguir trabajando cuando se ha conseguido lo suficiente para llevar una vida modesta.

- a) La cultura política democrática depende del grado de fortalecimiento ciudadano existente en una sociedad, apoyado en el desarrollo de prácticas colectivas de construcción y reconocimiento de el “Otro”.
- b) El “Otro” representa el sentido de la comunidad que se autogesta y deviene a partir del desarrollo del individuo mismo en la forma de ciudadano, como aquel interlocutor que facilita la conversación del espíritu colectivo a partir de sí mismo, en tanto que es ya la estructura política de un “Nosotros” en el “Yo”.
- c) El ciudadano representa la estructura colectiva donde se otorgan y atribuyen derechos y obligaciones como una representación conformada del bien o interés “común”, que adquiere vigencia en la forma de prácticas cotidianas.
- d) La “cultura política democrática” es antagónica a una “cultura política de tipo autoritario” y, en esta vertiente, los procesos que definen las diferencias de una con respecto a la otra tienen, a su vez, nuevos términos, adjetivos y formas de representación social.
- e) La gobernabilidad implica el grado de legitimación que adquiere un estilo de gobierno en un momento o transición, sostenido en un tipo de cultura política que orienta la relación de Estado y sociedad civil.

El “analfabetismo civil” actual constituye una desigualdad implícita que trae consigo la carencia de repertorios, habilidades y conocimientos específicos de las sociedades contemporáneas para reorientar y volver a dar significado al sentido público de sus destinos históricos.

Este analfabetismo representa, por tanto, la carencia más peligrosa de sociedades que olvidaron —o quizá no llegaron a conocer— el sentido de la palabra “política” como sinónimo del “interés público”, y, junto con ella, del correlato de los modelos posibles de “convención o consenso social”.

Estas comunidades de pronto se encuentran convulsionadas en medio de verse obligadas a democratizarse, como única vía de supervivencia, a partir de acelerar modelos de desarrollo, facilitación y enriquecimiento de procesos democráticos realistas, de cara a los retos y problemas que acontecen a nivel global junto a un nuevo siglo.

A este analfabetismo se refiere, por tanto, la necesidad de desarrollar políticas educativas que formen ciudadanos que enmarquen el desarrollo de culturas cotidianas sostenidas en dimensiones civiles, y que partan de consolidar los procesos de las libertades jurídicas, afianzadas en el desarrollo colectivo de aprendizajes y habilidades de prácticas de autorregulación y juicio político, fundados en el manejo de estilos y estrategias para la solución de situaciones específicas, dirigidas a conformar —en los

hechos de la acción colectiva—, los alcances del “bien común” como proceso propio y compartido.

A este proceso de desarrollo social lo llamamos “ciudadanización” (*citizenship*), y al resultado de las prácticas que subyacen a él, lo caracterizamos como “cultura política democrática”.

Ciudadanización, democracia y nacionalismo

Para delimitar el plano en el que se contextualiza el papel del ciudadano contemporáneo, cabe mencionar que el concepto tradicional de ciudadanía enmarca su definición a partir de la vinculación del “individuo” con el “Estado-nacional”, originada a partir de dimensiones de etnicidad, religión, ideología y territorialidad, como un ámbito que promovió conceptos afianzados en una “identidad nacional”, cuya fuente de arraigo residió en sentar o delimitar barreras de protección y supervivencia económica. En este primer concepto, la relación con el Estado-nacional es fundamental. Sin embargo, con el progreso de la globalización y el declive de las economías nacionales, se han desarrollado nuevos atributos a la acción colectiva, debido a que han hecho de la “identidad ciudadana” el punto nodal para la supervivencia política en el contexto internacional, una vez que se han ido colapsando las barreras impuestas por los nacionalismos.

Frente al desplazamiento de la Guerra Fría por los fenómenos de la globalización, los años noventa del siglo xx constituyen una década estratégica para la conceptualización del ciudadano contemporáneo, en torno a su papel estratégico en la conformación de las sociedades democráticas en proceso de reorientación del tradicional Estado-nacional.

Partimos de dos concepciones sobre ciudadanía:

- a) La centrada en un individuo ciudadano.
- b) La centrada en ciudadanías colectivas vigentes en prácticas individuales.

De aquí que el concepto de “ciudadano” involucre dos nuevos mitos que sostienen una polémica con las visiones tradicionales, enmarcado en torno a dos puntos de partida diferentes:

- 1) El que se deriva de conceptualizar únicamente al ciudadano a partir de sus responsabilidades, derechos y obligaciones individuales que enriquezcan el ámbito privado.

- 2) El que confronta el estatus legal *Vs.* las acciones y atributos empíricos deseables como “buen ciudadano”, aislado de la estructura constitucional que lo sostiene reducido exclusivamente al ámbito público.

Debido a la estricta vinculación entre ambos escenarios —de hecho sin civilidad, habilidades y cualidades democráticas de participación—, la gobernabilidad se torna imposible o colapsada, en tanto que no puede sostenerse en una plataforma que uniforme y clarifique el sentido del “bien común”.

En este intento por despejar el sentido de la gobernabilidad, cabe aclarar que el concepto de ciudadano no se restringe a una sola dimensión, sino que adquiere un significado complejo y multidimensional —que implica aspectos de tipo legal, cultural, político y social—, que provee de contenidos específicos al sentido de los derechos y obligaciones, así como al sentido de una identidad aunada a los beneficios sociales.

Una primera concepción es la de Marshall (1965), que establece una diferenciación entre elementos civiles —derechos necesarios de libertad individual e instituciones directamente asociados a la ley, la normatividad y el sistema de justicia—, elementos políticos —derechos de participación en el ejercicio del poder político como miembro de un organismo investido de autoridad pública o como elector— y elementos sociales —derecho a un mínimo de bienestar económico y seguridad—, hasta el derecho de participar de la herencia social y llevar la vida de un ser civilizado, de acuerdo con los valores que prevalezcan en la sociedad.

Sin embargo, las fuerzas económicas han transformado y reorientado los fundamentos de las necesidades sociales y ciudadanas a un rango de “población de consumidores”, aunando a los rasgos ya mencionados por Marshall, nuevas dimensiones políticas, étnicas y de interés económico, al sentido de bienestar común.

La transformación de los nacionalismos a la luz de los cambios económicos y políticos de la globalización están acentuando los fenómenos de las comunidades internacionales que hacen que los patrones nacionalistas se vayan desplazando, generando transformaciones al nivel de las naciones y sus soberanías, al igual que en los planos culturales y lingüísticos de las sociedades.

Hobsbawm (1990) atribuye un papel desplazado y subordinado al rol que desempeñarán las naciones y los nacionalismos frente a las transformaciones políticas vigentes que, al modificar su estructura, también deberán incorporar los rezagos sociales de cara al resurgimiento de las corrientes étnicas y raciales. Aunque constituyan una respuesta a los principios del desarrollo político mundial del siglo xx, éstas ejercerán un papel importante en los nuevos estados, donde se delimitarán unidades multiétnicas y multicomunitarias —más que uninacionales—, vinculadas a centros y consorcios

multinacionales y transnacionales capaces de desarrollar modelos económicos más sofisticados.

Janowitz (1983) replantea el valor de conceptos como “patriotismo”, “nacionalismo” y “ciudadanía”, atribuyéndoles el peso principal a la necesidad de generar motivaciones ciudadanas para que se desarrolle un sentimiento de “pertenencia”, como sinónimo de “conciencia cívica” apoyada en la “autocrítica” y la “autorregulación”.

Para este autor, la conciencia cívica es irremplazable para resolver problemas en una sociedad democrática, porque se sostiene en valores de responsabilidad moral y colectiva del bien común.

Greenfeld (1992, 1993), uno de los autores más polémicos en el tema del nacionalismo, postula que la globalización no se opone a los nacionalismos, sino que más bien los supera y les otorga un nuevo contenido en torno a la defensa de la dignidad y la garantía de derechos y posibilidades ciudadanas, que ofrece una nueva concepción, donde convergen entre sí cuatro tipos de nacionalismos:

- a) El “individualista y liberal” contra el “colectivista y autoritario”.
- b) El “cívico” contra el “étnico y/o racial”.

Ambas tendencias ponen énfasis en la necesidad de desarrollar sociedades democráticas que afiancen sus relaciones e intercambios sociales en cuanto a responsabilidades y obligaciones ciudadanas, como pilares de defensa de los derechos civiles que soporten la dinámica de democratización de las instituciones políticas.

Diamond (1992, 1994) plantea que la compatibilidad entre el nacionalismo y la democracia depende de la fuerza de la sociedad civil, en su calidad de entidad intermediaria que emerge entre la esfera privada y el Estado.

La sociedad civil es concebida como el espacio donde se organiza la vida social con carácter voluntario, autogenerador y autosuficiente, autónomo del Estado y de los ámbitos de las normas legales. Allí se intercambia la información, se generan las metas mutuas, así como las demandas estatales que consolidan el equilibrio de la oficialidad, a partir de ser el contenido del poder de los gobiernos, al profundizar la legitimación entre democracia y ciudadanos. La sociedad civil desempeña un papel fundamental en la estabilidad democrática.

Ichilov (1990, 1998) ha desarrollado un modelo “multidimensional del ciudadano”, en un intento por conceptualizar y clarificar la estructura y contenido del rol ciudadano en las democracias actuales, incorporando a la definición dimensiones nacionales e internacionales.

El modelo se constituye por diferentes bloques de perfiles ciudadanos que describen la relación entre ellos y sus comunidades, como una cualidad de la vida pública,

a partir de los siguientes objetivos participativos: expresiones de consenso y disenso, significados de participación convencionales y no convencionales, orientaciones motivacionales hacia la participación, obligatoriedad externa e interna, así como otras conductas y cualidades actitudinales propias de la ciudadanía.

En este modelo, Ichilov establece una diferencia entre los dominios “cívico-sociales” y los ámbitos “nacionales e internacionales”, así como diferencias entre dos modelos participativos de democracia, a manera de un *continuum* que contempla, a su vez, varios dominios:

- a) Las democracias liberales presuponen una separación radical entre civilidad y política en una sociedad, diferenciando los planos de la política y la sociedad. En este modelo, los ciudadanos operan en el dominio “político”, mientras que en el plano individual, las personas se autorrealizan y autosatisfacen en la esfera “cívico-social”.
- b) Las democracias participativas, por otro lado, se abocan a la participación ciudadana en las esferas sociopolíticas.

Finalmente, Ichilov enmarca las dimensiones transnacionales y de organización global, enfatizando el papel del bienestar económico y ecológico a partir de preservar el ambiente, de la seguridad frente a la amenaza de las guerras nucleares, y los derechos de las minorías, como valores comprometidos por la cooperación internacional.

Ciudadanía y cultura política en México

Debido a la dificultad de caracterizar las vicisitudes de la transición de una cultura política democrática en México, no existen muchos estudios que puedan orientarnos en torno a la caracterización del estado de democratización de las relaciones sociales, las tendencias de la acción colectiva y el carácter de una cultura política a nivel nacional.

A continuación se presentarán los datos de los que hemos considerado más recientes y representativos:

El diagnóstico realizado por Winocur, Gingol y Ramírez (1996) sobre “representaciones sociales de la cultura política en México” permite describir varias áreas en las que se abordan diferentes planos en acerca de los repertorios de conocimiento mínimo sobre la vida pública que tienen los ciudadanos de este país.

En este estudio prevalece la Representación Social (RS) de un gobierno que debe abocarse a la solución de problemas, mientras que todo orden de solución de conflictos privados corresponde a un plano de acción individual. Éste es el caso de la búsqueda de alternativas individuales frente a problemas laborales, como el desempleo, que terminan por contenerse y solventarse en medio de la estructura familiar.

Prácticamente en todo el país se contemplan las relaciones que se mantienen con la autoridad, a partir de delimitar los alcances de prioridades locales de funcionarios, cuyos rangos de intervención se delimitan o restringen a sus áreas territoriales de jurisdicción. Sin embargo, prevalece la representación de que las autoridades son incapaces de resolver problemas en una forma más eficaz.

De manera paralela, la relación con los partidos políticos se visualiza en planos distantes, y los márgenes de discriminación perceptual que se registran con respecto a ellos radican en que existen para dar a conocer los problemas nacionales, además de que en realidad sirven para “tirar el dinero”. Al respecto, a 75% de la población total no le interesa participar en campañas políticas.

La representación de los procesos electorales apenas se concentra exclusivamente en la condición del sufragio, asociada al mero día de las elecciones. Por lo demás, es claro que prevalece un alto desconocimiento de los procedimientos electorales en cuanto a sus formas, mecanismos, espacios, competencias, posibilidades, formas de impugnación y ventajas para el ciudadano.

De la población total encuestada, sólo 27% ha participado en los procesos electorales, del cual 31.3% lo hizo por “obligación” y, en el mejor de los casos, por “creer en un cambio”. Sin embargo, quienes no participaron afirmaron que, en realidad, no están interesados en este asunto.

De acuerdo con esta información, podemos pensar que los ciudadanos mexicanos reconocen sus derechos electorales en una mínima dimensión: la de “votar”, dejando a los “demás” protagonistas —partidos y autoridades— la elección de candidatos y la elaboración de las plataformas electorales con base en los problemas nacionales.

En un intento por acotar las aportaciones de este estudio, las dimensiones que definen al ciudadano mexicano se asocian:

- a) Con aspectos de tipo territorial, espacial y local, que tienen que ver con el hecho de ser mexicano, vivir en una ciudad o ser miembro de la sociedad; y
- b) Con definiciones jurídico-legales que se restringen a su vez al papel de las libertades constitucionales, más que a cualquier otro orden situado en prácticas y ejercicio del derecho, sufragio o dimensión colectiva.

En torno a la caracterización de la democracia en este estudio, los autores concluyen que es un concepto que carece aún de un anclaje lingüístico, además de que, como proceso social, aún no existe, debido a que no se respetan las elecciones, porque “existen favoritismos y hay corrupción”.

A saber, el concepto democracia se desconoce en 26% a nivel nacional y en 59.5% se afirma como imposible de alcanzar ante el desarrollo de prácticas inadecuadas centradas en la corrupción, abuso del poder, nepotismo, etcétera.

En medio de estas deficiencias en torno a la cultura política democrática, otro estudio sumamente interesante en la caracterización de las tendencias entre la “acción colectiva” en la “construcción ciudadana” fue el que realizaron Durand y Smith Martins (1995) en la ciudad de México, enmarcado alrededor de la caracterización de dos sentidos: autoritarios contra democratizantes.

Para estos autores, la tensión en la que se enmarca la transición política depende de definir si nos encontramos en un cambio realista hacia la democracia, o bien, si nos encontramos en un déficit de lo viejo.

Los datos de este estudio confirmaron que la cultura política de la ciudad de México estaba en un periodo de “consenso autoritario”, lo que significa que la acción cotidiana se centraba más en esquemas de reglas autoritarias, a la vez que, si bien los movimientos sociales existentes aún no representaban la conformación de una ciudadanía, se estaba en un proceso de conformación y desarrollo.

Con base en estos resultados, podemos afirmar que la transición política ha convulsionado las estructuras que solventaron la cultura política en México y que, por contraste, está construyéndose una diferente con la participación de diversas identidades.

Transición política en México: análisis de la “governabilidad”, “democracia” y “ciudadanía” en torno a las elecciones del 6 de julio en el Distrito Federal

Debido a lo novedoso del acontecimiento electoral del 6 de julio de 1997 en la ciudad de México, el presente análisis forma parte de un estudio con carácter exploratorio que se orientó a captar información compleja con respecto a la forma en que se dimensionaba el sentido de la gobernabilidad, la democracia y la ciudadanía en México, 15 días antes de las elecciones de esa jornada, con una muestra de 786 sujetos escolarizados.

Con el objetivo de sistematizar un modelo evaluativo con propósitos prospectivos sobre el grado de complejidad cognitiva (Carragher y Buckley, 1996) de la “cultura

ciudadana”, susceptible de aportar criterios para el fomento curricular de educación cívica —nivel básico— y ciudadana —pautas colectivas cotidianas—, el estudio se dirigió a definir índices y estándares comparativos válidos a nivel nacional.

La investigación partió de establecer la relación que involucra el fenómeno de la “governabilidad”, el “fortalecimiento ciudadano” y la “transición democrática” como un triple vínculo donde la única posibilidad de separación depende del momento y circunstancia políticos en los que se aborde, una vez que se han definido de la siguiente manera:

- a) *Governabilidad*: grado de legitimación, eficacia y estabilidad política proveniente de una cultura democrática sustentada en la negociación como estrategia de manejo y solución de conflictos, a partir del derecho a la diferencia.
- b) *Transición democrática*: sinónimo de corresponsabilidad en los actos de gobierno, a partir de la organización y supervisión de políticas públicas, apoyada en la participación ciudadana.
- c) *Fortalecimiento ciudadano*: derivado de la capacidad orgánica de la participación de los ciudadanos, a partir de hacerse corresponsable de los derechos y obligaciones a nivel civil, político y social.

Desde nuestra perspectiva, adentrarse en cada uno de estos elementos conlleva abordar los otros respectivamente, puesto que al formar parte de una misma unidad, los tres caracterizan el estado de desarrollo y posibilidad realista de perfilar un proceso de cambio democrático y no un espejismo que deviene de los *límites de lo viejo* (Mota, 1999b), de cara a la confrontación entre dos tendencias de las prácticas colectivas:

- 1) Una práctica de tipo autoritaria más bien enclavada en los escenarios formales y legítimos de la contienda pluripartidista, con su consecuente articulación parlamentaria.
- 2) Las prácticas que impulsan una cultura democrática, provenientes de la necesidad de transformar el carácter general del Estado, en la perspectiva de robustecer las condiciones de participación y fortalecimiento ciudadanos.

La pregunta eje de la investigación consistió en disponer de elementos que nos permitieran caracterizar la dinámica que había adquirido la acción colectiva (Ibáñez, 1994) en el México de los últimos años, con el objetivo de diferenciar si el momento actual representaba sólo un ajuste funcional al sistema político, o bien, la posibilidad de construcción de modelos democratizantes que perfilaran la sedimentación de una cultura diferente a la ya existente (Mota, 1999a), capaz de solventar un nuevo consenso político.

Las elecciones de ese 6 de julio enmarcaron uno de los precedentes más significativos de la historia política nacional, cuando por primera vez se designaría un jefe de Gobierno por medio de un proceso electoral que permitía afianzar en el contexto de la ciudad más grande del país el replanteamiento frontal del poder autoritario apoyado en un Partido de Estado, a partir de promover una alternancia en el poder que favoreciera el surgimiento democratizante de la ciudadanía, en la perspectiva de integrar una nueva etapa de gobernabilidad a finales del siglo xx.

Mediante esta vocación democratizadora, los partidos de oposición consolidaban el reto de centrar la factibilidad de la vida democrática por la vía electoral que, de manera definitiva, ponía su principal mira en el derrocamiento del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en el Distrito Federal (D. F.).

Sin embargo, pensar que el cambio de un partido por otro garantiza el carácter de una transición cultural —más allá de quien gobierne— es muy peligroso. Sobre todo cuando asumimos que esta posibilidad real depende de un proceso de fortalecimiento ciudadano que permita reorientar las reglas del juego para definir políticas públicas que correspondan a las demandas sociales como una condicionante de gobernabilidad y legitimidad.

En esta lógica, cabría cuestionarnos que, si del fortalecimiento ciudadano depende la existencia de un modelo democrático realista, era entonces imprescindible desarrollar una plataforma de caracterización de la transición con fines prospectivos, sobre todo cuando los últimos estudios sobre el grado de diferenciación del significado de las prácticas civiles demuestran que los mexicanos ciudadanos no tienen discriminado el concepto que les permita asumir el ámbito y la responsabilidad de esta atribución legal.

No obstante, y como contraparte, podemos asumir que desde los sismos de 1985, el surgimiento de los movimientos sociales urbanos, en conjunto con las ONG, han desempeñado un papel determinante en beneficio de la necesidad de una expresión ciudadana en expansión —donde se constata que el camino ascendente de sus prácticas democratizantes (Mota, 1999b) es el resultado de fuerzas independientes de los partidos políticos.

Preocupados por el sentido que adquieren ambas tendencias fundidas en la trama social, y asumiendo que mientras en las elecciones de 1988 existió un *voto de castigo*, en 1994 se presentó el llamado *voto del miedo*, era claro que en los últimos comicios de 1997 se confrontarían radicalmente ambas tendencias, a la luz de un nuevo elemento: la publicidad política.

Con el estreno de un juego-debate sin precedentes a través de los medios electrónicos, los efectos y estrategias sobre los que se diseñarían las ofertas y agendas de los

partidos políticos ya no representarían una comunicación de principios y plataformas ideológicas, sino que serían orientadas con base en los criterios de publicistas expertos, a partir de reunir las pautas publicitarias con técnicas de propaganda electoral, en función de “ganar más votos”.

Por esta razón, considerando el gran impacto de los medios de comunicación en las elecciones, a diferencia de las investigaciones que sitúan la fuente de generación de la opinión pública en el papel de los medios masivos de comunicación y el periodismo —destinada a ganar una clientela electoral—, el presente análisis parte de deslindar que, en los hechos, las equivalencias del consumo electoral situado en la cultura del espectáculo son diferentes a la promoción o sedimentación de una cultura con prácticas democratizantes, más allá de los comicios electorales.

De hecho, partimos de que la relación entre medios masivos y acción ciudadana se complementa, pero de ninguna manera se excluye o subordina, porque una es más bien de carácter técnico-estadístico, mientras que la otra tiene un carácter funcionalmente pragmático.

Desde este nivel, nos apoyamos en la teoría de las “representaciones sociales” (RS) (Moscovici, 1984; Doise, 1985) de una colectividad, porque nos permite definir elementos diversos en los que la estructura semántica de la acción comunicativa es compartida por miembros y grupos sociales en la forma de códigos pragmáticos. Estos elementos, aglutinados en los contenidos de su construcción mental cognitiva, simbólica e icónica con carga afectiva, permiten detectar las distancias y cercanías entre un grupo con respecto a otro, a partir de la funcionalidad de sus prácticas, no de sus palabras.

Metodología

Selección y tipo de muestra

La muestra estuvo constituida por ciudadanos profesionistas con estudios superiores y de posgrado, así como miembros de ONG, seleccionados por el muestreo llamado de “Estratificación proporcional” aunado a un muestreo “por cuotas”, de manera tal que al elegir cada conglomerado se procedió a calcular proporcionalmente el tamaño que debería tener una cuota para cada uno de ellos.

Por las características de dicha muestra, podemos decir que la edad de la población encuestada fue de entre 20 y 45 años, con un ingreso de entre 5 mil y 10 mil pesos, cuyo nivel de estudios es de profesión y de posgrado, y se encuentra principalmente adscrita a las áreas económico-administrativa, sociocultural y humana, y

físico-urbana. De ello se desprende una muestra conformada por sujetos que laboran en el sector de servicios —financiero y comercial, salud, educación, comunicación, gobierno y administración—, aunado a todas las ingenierías, arquitectura y urbanismo, dejando al grupo más pequeño correspondiente a las áreas de ecología. Con éste encontramos mucha dificultad para encuestarlos, por lo que nuestra población se restringió en esta cuota en forma considerable, tanto en las áreas profesionales y académicas como en las ONG en general.

La muestra total constó de 786 ciudadanos con las siguientes características sociodemográficas:

a.1. *Sexo*

	<i>Porcentajes</i>	<i>Casos</i>
Mujeres	36.4%	286
Hombres	62.3%	490

a.2. *Edad*

La mayor parte de la población osciló entre los 20 y 45 años (79.2%). Los votantes menores de 20 años correspondieron a 14% del total de la muestra y los de 56 hasta 70 años fueron el restante 7% de la muestra total.

a.3. *Escolaridad*

Tal y como se había planteado en los objetivos de esta investigación, 92% de la muestra estuvo compuesta por sujetos de alta escolaridad, que viven en la ciudad de México. La composición de los grados fue la siguiente:

	<i>Porcentajes</i>	<i>Casos</i>
Profesional	57.7%	436
Técnico/Comercio	4.4%	33
Posgrado	37.9%	286

a.4. *Área de competencia profesional*

Los sujetos encuestados refirieron su área de competencia profesional de la siguiente manera:

<i>Área</i>	<i>Porcentajes</i>	<i>Casos</i>
Ecológica	8.2%	64
Económico-Administrativa	39.6%	308
Física y Urbana / Patrimonio Histórico	19.7%	153
Sociocultural y Humana	32.5%	253

a.5. *Ingreso mensual*

<i>(Miles de pesos)</i>	<i>Porcentajes</i>	<i>Casos</i>
Menos de 5	41.5%	320
Entre 5 y 10	36.0%	278
Más de 10	22.5%	174

Se puede observar que 77.5% de la población estudiada tuvo un ingreso menor a los 10 mil pesos y sólo 22.5% gana una cifra mayor. De éstos, 2.4% gana más de 30 mil pesos; 8% más de 40 mil y 0.3% hasta 50 mil pesos.

a.6. *Participación política*

La participación política de los encuestados se caracteriza por sujetos que mayoritariamente no participan en asociación alguna y, si lo hacen, de preferencia la realizan en alguna asociación de carácter científico o profesional y, mínimo, en sindicatos o algún partido político.

Sin embargo, de 82.2% que votó en 1994, existe un incremento a 93.6% que votó el 6 de julio. Esto corresponde a un incremento de 90 electores más, que prácticamente constituyen la totalidad de nuestra muestra, considerando que aún permanece 5.9% de electores de este sector que no votó en estas últimas elecciones.

Procedimiento

La aplicación de los juegos “Árboles semánticos” se realizó a partir de que se les pidió a los sujetos que organizaran una estructura semántica en forma de “árboles”

(Foss *et al.*, 1994) para definir, de acuerdo con sus criterios y con diferentes términos, la forma de significar una “palabra estímulo” (“ciudadano”, “gobernabilidad” y “democracia”) a partir de una asociación entre los diversos vocablos.

Lo valioso de este nivel de análisis radicó en que los sujetos debían organizar su propia estructura semántica, una vez que se les proporcionaban 15 términos con algún grado de relación con las “palabras estímulo”, y se les pedía que incorporaran todas aquellas que pudieran completar su significado, y si así lo desearan, agregaran cuantas palabras fueran necesarias para diseñar una estructura más compleja y sofisticada.

Recordemos que estas plataformas semánticas asientan los contenidos de representación social que fluyen en los intercambios simbólicos y rigen los códigos de las prácticas cotidianas, cuyos anclajes van constituyendo y ordenando la racionalidad significativa de las palabras y no su definición lógica y conceptual.

A continuación se describirán los resultados de tres tipos de análisis por palabra estímulo obtenidos a partir de los siguientes procedimientos de análisis de datos:

- a) “Análisis de Coeficientes de Correlación de Kendall” para obtener la conexión entre las palabras.
- b) “Jerarquización de Cluster Análisis” para obtener tipologías de respuestas.
- c) “Análisis de Correspondencia” para obtener el grado fino de relación entre cada término.

Palabra estímulo: “gobernabilidad”

Considerando el Coeficiente de Correlación mayor a 50%, además del grado de significancia mayor de 0.05, la “gobernabilidad” constituye un proceso que se asocia de manera directa con los siguientes conceptos:

Gobernabilidad		
<i>Participación</i>		
Consenso	.9729	P=.000
Voto	.9715	“
Negociación	.9702	“
Libertad	.9683	“
Derechos	.9676	“

Supervisión	.9673	“
Justicia	.9296	“
Obligaciones	.9174	P=.03
Tolerancia	.9091	P=.000
Pluralidad	.8945	“
Demanda social	.8839	“
Credibilidad	.8752	“
Eficacia	.7069	P=.000
Legitimidad	.5973	“

Desde este nivel de análisis, y con el mayor grado de correlación, se puede interpretar que la “governabilidad” se sostiene en la *participación* integrada con base en los principios del *consenso*, apoyados por la calidad de un *voto* que proviene de una *negociación* entre los protagonistas sociales, que ejercen sus *libertades* individuales a partir de los *derechos* que legitima el Estado de *justicia* promovido por la calidad de *supervisión* y cumplimiento de las *obligaciones* en forma compartida.

Este primer bloque de contenidos semánticos se une a los valores de *tolerancia* y *pluralidad*, propios de una cultura democrática, que afianzan la *credibilidad* a partir de la *eficacia* con la que se satisface una *demanda social*, que *legitima* un ejercicio del poder que permite gobernar.

Tal parecerá que ambos bloques definidores del sentido de la gobernabilidad tienen una lógica que no necesariamente se sostiene, cuando en la actualidad se podría caracterizar una situación ingobernable en el país, por lo que a pesar de que el grado de correlación que se obtuvo fue muy alto para todos los términos, este tipo de análisis no nos permitió diferenciar cuál de ellos es el que está determinando al resto, por lo que se requirió profundizar en otro tipo de procesamiento.

Tipologías en torno a la “governabilidad”

A continuación se describe el proceso de elaboración de dendogramas de respuesta, a partir del Cluster Análisis, que nos permite organizar agrupaciones asociadas unas con respecto a otras.

De los resultados obtenidos, se agruparon tres conglomerados:

- a) En primer lugar, se unieron en un conglomerado las palabras “participación” y “libertad”, poniendo mayor énfasis en el aspecto de la participación.

- b) En segundo lugar, se unieron las palabras “voto” y “pluralidad”.
- c) En el tercero, se aglutinaron términos con menor jerarquía, y se incorporaron las palabras “derechos”, aunados a “justicia”, “legitimidad” y “consenso”, que constituyen un grupo que incorpora planos de legalidad, y la convención social, en otro nivel complementario de significado.

Ello se puede interpretar en el sentido de que para que exista “governabilidad”, ésta debe vincularse con la “participación” y la “libertad de participación”.

Debido a que ésta es la principal jerarquía que se asocia en un primer bloque con la gobernabilidad, y considerando que puede haber participaciones múltiples —pero no necesariamente libertades de participación—, el ámbito en el que se ensanchan los contenidos simbólicos en los que surgen las identidades colectivas en el plano de la vida cotidiana obedecen a un orden de libertades que facilitan la apertura de espacios de participación al interior de la sociedad.

Por ello, cuando existen sociedades más cerradas y los espacios de participación empiezan a compactarse, terminando por quedar sumamente reducidos, el sentido de gobernabilidad se vuelve unilateral.

Cabe considerar que en este bloque también aparece el “voto” en otro grupo de significados, cuyo sentido permite deducir que deja de ser tan relevante si la posibilidad del sufragio no se asocia con el sentido de la “pluralidad”.

Estos datos nos permiten deducir que, jerárquicamente, para nuestra población, sería más importante la “libertad participativa” que los efectos o resultados del “voto” o, en mayor proporción, el “estado de ejercicio de los derechos” y el “dominio del consenso social”.

No obstante, este nivel de interpretación, a pesar de ser muy útil en la organización de conglomerados semánticos, tampoco nos permitió caracterizar los elementos pragmáticos que aglutinan los términos definidores de la palabra gobernabilidad y, por ello, al aplicarse el análisis de correspondencia, se determinaron mayores relaciones y fuerzas de significado entre los vocablos definidos en forma de variables.

Mapa cognitivo de la palabra “governabilidad”

La “legitimidad” que apareció tan vagamente vinculada con la palabra estímulo en el análisis anterior, constituye el principal factor definitorio de la gobernabilidad.

Como puede corroborarse, de hecho, todos los demás elementos que no refuercen su sentido dejan de aportar elementos significativos para lograr reproducir los atributos de un ámbito político gobernable.

En este análisis queda demostrado que lo que piensa nuestra población implica una relación directa entre la “legitimidad”, la “eficacia”, el “cumplimiento de la demanda social” y la “credibilidad”.

Esta vinculación implica que, mientras la demanda de la sociedad no sea satisfecha en forma eficiente, tampoco existe credibilidad, *ergo*, tampoco legitimidad del poder político.

En Cuanto peculiaridad del análisis, como se puede constatar, la palabra “consenso” fue la única que apareció con alta jerarquía de relación con la palabra estímulo, hecho que refuerza la idea de que, sin incorporar los elementos mencionados, es imposible lograrlo. En consecuencia, sin consenso, credibilidad y legitimidad, ciertamente no existen condiciones posibles de gobernabilidad.

Para concluir con este nivel de análisis, basta decir que el mapa cognitivo refleja que la gobernabilidad como proceso de las prácticas colectivas se estructura a partir de lograr condiciones de legitimidad.

De ello se desprende que, aunque se aluda a principios de justicia, ejercicio de los derechos, participación, libertad, tolerancia, negociación, supervisión y voto, cuando de gobernabilidad se está hablando, éstos representan un plano secundario.

En este nivel, mientras los análisis anteriores consideraban las libertades de participación y los consensos sociales como la estructura y racionalidad de la gobernabilidad, con la relación que aquí se expone en torno al eje de la legitimidad, se concluye que todo el sentido de la gobernabilidad queda emplazada —de acuerdo con nuestra muestra—, a satisfacer la demanda social para generar credibilidad y legitimación realista, en la vía de reestructurar el sentido de un reclamo asentado en las memorias colectivas que se incorporan en el proceso actual con esta significación peculiar.

De ello se desprende que la población ciudadana más escolarizada de la ciudad de México se afirma como minoría activa en su capacidad de ejercer influencia y calidad de opinión pública protagónica, a partir de visualizar el orden de una gobernabilidad posible, que reorienta el sentido de la credibilidad política, cuando el ejercicio del poder sea capaz de fortalecer sus políticas públicas en vías de alcanzar la eficiencia administrativa, dirigida a satisfacer el cumplimiento de la demanda social.

Palabra estímulo: “democracia”

Esta palabra correlacionó positivamente con los siguientes términos:

Democracia		
<i>Participación</i>		
Justicia	.9959	P=.000
Libertad	.9867	“
Eficacia	.9859	“
Pluralidad	.9762	“
Obligaciones	.9703	“
Derechos	.9575	“
Legitimidad	.9542	“
Credibilidad	.9532	“
Consenso	.9341	“
Voto	.9245	“
Tolerancia	.8565	“
Demanda social	.8404	“
Negociación	.7945	P=.001
Supervisión	.6263	P=.002

Una vez que la *participación* se reitera como el concepto más cercano al término *democracia*, es claro que la *justicia* es quizá el sentido más directamente vinculado con la palabra estímulo, que, a su vez, se sostiene en el plano de las *libertades* que *legitiman* con *eficacia* el sentido de la *pluralidad*, sostenida en la *legitimidad* del ejercicio de los *derechos* y cumplimiento de las *obligaciones*.

Credibilidad, *consenso* y *voto* constituyen también, como correlaciones altamente significativas, la consecuencia de un orden democratizante afianzado por medio del sufragio, que solventa una democracia representativa.

Finalmente, las correlaciones menores —no por ello sólidas y altamente representativas— las constituyen la *tolerancia*, *demanda social*, *negociación* y *supervisión*, que pueden vincularse con el sentido de la “democracia”, en tanto que para satisfacer la demanda social debe establecerse un proceso de negociación tolerante, pero supervisado.

A pesar de que este grupo de términos está altamente correlacionado con el concepto de “democracia”, la relación y jerarquía que prevalecen entre cada uno puede ser descrito con mayor profundidad a partir de otros niveles de análisis de la

información, por lo que se procedió a completarlos con el procedimiento del Cluster Análisis.

Tipologías en torno a la palabra “democracia”

Las agrupaciones arrojadas por este método de análisis permitieron diferenciar tres grandes conglomerados:

- a) El principal de ellos, encabezado por la “demanda social”.
- b) El segundo grupo se compone de la “participación”, aunada a “libertad”, “pluralismo”, “justicia” y “legitimidad”, seguido después por “derechos” y “voto”.
- c) El tercer conglomerado incorpora principalmente el grupo de “consenso” y “obligaciones”, junto con “credibilidad”, además de “eficacia”.

En esta parte del grupo quedó unido un último bloque integrado por “tolerancia”, “negociación” y “supervisión”.

Como una forma de interpretación más profunda, podemos constatar que la “demanda social” se constituye como la principal necesidad que selecciona este grupo poblacional para definir a la democracia. Y, a diferencia del análisis de correlación, por si existiera alguna duda, es tan radical la distancia de este término con respecto a los demás, que de no cumplirse este requisito, la democracia no existe.

Por otro lado, el bloque electoral —por así llamarlo— aglutina valores que subyacen a una forma de relación social que definen un estado de legitimidad, donde se enmarcan nuevas reglas del juego para lograr principalmente la participación y el voto como producto de una amplia intervención.

Finalmente, el último bloque nos habla de un ámbito, que más definiría un tipo de cultura política “ideal”, que incorpora habilidades de “consenso”, “obligaciones”, “eficacia”, “tolerancia”, “supervisión” y “negociación” para lograr un estado de “credibilidad”.

De estos datos se puede concluir que el sentido de la democracia o cualquier otra forma de gobierno que se aplique en nuestro país, se antojaría un tanto superficial si no se cumplen condiciones de satisfacción de la demanda social, obviamente ante sus demandas de justicia.

De ello se desprende que esta población, como identidad, aglutina su actividad colectiva en torno a una cultura que clama por la justicia social, más que por dones de politización que refuercen los valores democráticos, con las consecuentes exigencias de participación y responsabilidad compartida.

De hecho, en estos tres grandes conglomerados se puede diferenciar el plano de “justicia social”, el de “valores democráticos” y el de “prácticas eficaces con “responsabilidad compartida”, que definen a un proceso o transición democrática. Sin embargo, debido a que no es fácil determinar cuál es el eje que aglutina la estructura de la palabra estímulo, a continuación se expone el tercer análisis.

Mapa cognitivo de la palabra “democracia”

Con el fin de profundizar en los datos, aplicamos el Análisis de Correspondencia entre todas las variables, y nuevamente confirmamos que sin atención a la “demanda social”, la democracia como concepto no existe en la práctica de la colectividad.

Cabe mencionar que, a pesar de señalar el papel de la “supervisión” como parte del ejercicio de la acción ciudadana, mientras no se cuente con políticos o funcionarios que favorezcan la “participación” y “sean legítimos” y “eficaces”, todos los demás vocablos no tienen significado real.

Esto quiere decir que los discursos sobre “justicia”, “libertad”, “igualdad”, “pluralidad”, “derechos”, etcétera, tan utilizados por los partidos políticos, no están significando nada para nuestra población estudiada. Estos discursos no se sostienen en una plataforma firme de su pensamiento, ya que no existen referentes ni hechos reales que les permitan dirigir una tendencia más definida para construir niveles significativos.

De manera paralela, el eje que estructura la “demanda social” con relación a la “democracia”, relata que el plano de estructuración del poder político está escindido en su interior y colapsado frente a la imposibilidad de responder con “eficacia” ante las demandas de una ciudadanía que aparece como “olvidada”, de cara al entramado de la vida civil.

Esta condición se antoja como presumiblemente delicada, puesto que la “democracia” no es sinónimo de “justicia”, “igualdad” y “riqueza”. Tal hecho ratifica que la transición que vivimos, más que abocarse a un proceso de tipo democrático, reitera el hecho de que las palabras utilizadas por los políticos se hallan en la superficie del entramado social, donde las exigencias de sus protagonistas nada tienen que ver con las consideraciones y preocupaciones del gobierno y su aparato administrativo. Ello, aunque utilice y vehicule estrategias de participación y legitimación de su vigencia sexenal en favor de promover un mínimo de aceptación por parte de la sociedad en su conjunto.

Este mapa cognitivo demuestra, por tanto, que las aspiraciones por alcanzar un estado que regule la gran desproporción provocada por las crisis de los últimos años, exalta la representación social que tiene nuestra población con respecto a un proceso o acción de gobierno.

Ello significa que, lejos de propugnar por una cultura política afianzada en valores que orquesten nuevas posibilidades de consenso social, nuestra muestra exige el cumplimiento y satisfacción de rezagos de justicia social insatisfechos hacia una demanda social creciente.

Palabra estímulo: “ciudadanía”

Las cadenas de palabras que correlacionan con “ciudadanía” son, en primer lugar, “participación”, seguida de “libertad”, “demanda social”, “derechos”, “obligaciones”, “legitimidad”, “justicia”, “consenso”, “tolerancia”, “pluralidad”, “supervisión”, “eficacia”, “negociación” y “credibilidad”.

Además de que las correlaciones son sumamente amplias, se distribuyeron como sigue:

Ciudadanía		
<i>Participación</i>		
Libertad	.9401	P=.000
Demanda social	.9287	“
Derechos	.8969	“
Obligaciones	.8941	“
Legitimidad	.8873	“
Justicia	.8387	“
Consenso	.7909	P=.001
Tolerancia	.7850	“
Pluralismo	.7085	P=.000
Supervisión	.6831	P=.01
Eficacia	.6803	“
Negociación	.6666	“

De acuerdo con estas correlaciones, a manera de una primera interpretación, el plano de la *participación* se reitera como el vocablo totalmente vinculado al concepto de *ciudadanía*, seguido por *libertad* y *demanda social*.

Este primer núcleo de correlaciones podría interpretarse sugiriendo que la *participación ciudadana* depende del ejercicio de las *libertades individuales* y el grado de *satisfacción* de la *demanda social* que, como ya lo hemos visto en el caso de las dos palabras estímulo anteriores (“governabilidad” y “democracia”), aparece como condición de gran relevancia para la situación actual.

En correlaciones menos altas, pero no menos importantes, se integra el cuerpo de valores políticos vinculados a la condición legal del ciudadano a partir de los términos: *derechos*, *obligaciones*, *legitimidad* y *justicia*. Todos y cada uno representan una definición ortodoxa de la condición ciudadana que se integra como un bloque de racionalidad, unida como sentido del concepto.

Otro tercer nivel de correlación se integra por tres valores definitorios de la democracia, como son: *consenso*, *tolerancia* y *pluralismo*.

Al final de las correlaciones aparecen valores de cultura política asignados a la ciudadanía democrática, centrados en la *supervisión*, *eficacia en la gestión ciudadana* y *capacidad de negociación*.

Tipología de la palabra “ciudadanía”

Para profundizar en el análisis de agrupación de términos, mediante el método del Cluster Análisis, se priorizan tres grupos de significado:

- a) El primero y más fuerte, con el término “participación”, al igual que en los resultados arrojados por los análisis de correlación.
- b) Otro bloque se integra por el conjunto “demanda social”, aunado a “derechos” y “obligaciones”.
- c) El tercer bloque se integra por “consenso”, “supervisión” y “justicia”.

Del análisis de estas agrupaciones se puede distinguir que el primero, la “participación”, se refiere a una condición *sine qua non* definitoria de la ciudadanía como acción: *sin participación, la ciudadanía no existe*.

En un segundo plano, se puede diferenciar que el papel de la “demanda social” se relaciona directamente con el plano de los “derechos” y “obligaciones”, lo cual puede tener dos lecturas complementarias. Una de ellas es: si hay respuesta a las demandas sociales, la ciudadanía debe contribuir mediante el ejercicio de sus derechos y obligaciones. Pero si otorgamos otra lectura, la ciudadanía tiene los derechos y obligaciones suficientes para ser atendida por medio de su demanda social, y en esta dimensión es que puede participar.

Finalmente, el “ejercicio del voto” es una libertad que se relaciona con el sentido del “consenso”, la “justicia” y la “supervisión”, ámbitos todos que subyacen a una cultura democrática de la participación política y/o pública.

Como se puede corroborar, en este análisis los sentidos de “capacidad de negociación” y “eficacia” que sí aparecieron en el análisis anterior, no se repitieron como

bloques. Ello significa que estos vocablos todavía no existen diferenciados como condición facilitadora de prácticas y culturas democratizantes.

Por esta razón, las definiciones sobre la acción ciudadana aún no logran trascender el esquema de una cultura política de corte jurídico-legal centrado en conceptos autoritarios que tiendan a enriquecer el sentido de las prácticas democráticas.

Mapa cognitivo de la palabra “ciudadanía”

En el Análisis de Correspondencia aplicado a nuestros datos encontramos que, a diferencia del Cluster Análisis, que situaba en la participación el “deber ser” del término “ciudadanía”, en cambio aparece como eje central, y previo a este término, el vocablo “obligaciones”.

A diferencia de un análisis estructurado racionalmente, en este caso se constata que la dimensión pragmática y funcional de esta estructura semántica se vincula con una representación de obligatoriedad que reitera que el ciudadano es tal cuando el gobierno se refiere a él en orden de acciones y obligaciones.

De hecho, esta “obligación” como vocablo contrasta, al aparecer, nuevamente la “demanda social” vinculada o supeditando la acción o la “participación” al derecho de ser respondida por parte de la acción gubernamental.

Por esta razón, desde esta dimensión, ni los ejercicios de la “libertad” o del “voto”, aunados como expresión política de “justicia”, “consensos colectivos”, “legitimidad”, “tolerancia”, “negociación”, “pluralismo”, “eficacia” o “supervisión”, tendrán su efecto en la “credibilidad” de los ciudadanos, más que a partir de ser satisfechas sus demandas sociales.

Recordando que estas definiciones se vinculan más bien a un carácter pragmático y cotidiano, que a definiciones racionales y clásicas de nuestra muestra, la palabra “ciudadanía” está vinculada estrictamente a la visión del gobierno respecto a las obligaciones de los individuos, en tanto que exige que éstos cumplan con obligaciones como el pago de impuestos, la aceptación de misceláneas fiscales, el cumplimiento de las leyes, etcétera, sin atender, por ejemplo, aspectos cotidianos e indispensables para la calidad de la vida pública, como servicios públicos eficaces, infraestructura eficiente de vialidad, seguridad, salud, educación, vivienda, etcétera.

De acuerdo con estos resultados, podríamos decir, en consecuencia, que el carácter afiliativo de la ciudadanía hacia un modelo o “convención política” apoyada en una estrategia de consenso social, más bien es inexistente.

Conclusiones

De la mano con el sentido de estas definiciones, podríamos plantear que la tendencia de la “identidad nacional” corresponde a una época cada vez más desplazada, cuando la sociedad pretendió visualizarse como una unidad propia o como espejo de sí misma, vertida en un gobierno estructurador de la trama política, apoyado en la defensa territorial económica y cultural.

Su mito fue que en el concepto de país a que nos referimos, la relación “individuo-comunidad-Estado” se escindió a la luz de la preponderancia del último por sobre todos los demás, y ello obedeció fundamentalmente a las exigencias y contradicciones de la transformación económica del mercado internacional, de la mano con las características del mal gobierno.

En este nivel, lejos de anhelar un sentimiento apoyado en espejismos, la globalidad ofrece —mediante el surgimiento y la riqueza de las identidades—, la posibilidad de transformación de la vida política, al permitir recuperar, en la figura de la ciudadanía, la riqueza y multiplicidad de la dimensión pública, al reincorporar el sentido de la comunidad en el Estado y del Estado en la comunidad.

Con el reencuentro entre ambos, más allá de insistir en una pretensión de defensa territorial o de mercado que fundamente la supervivencia de los países, deberíamos preguntarnos si el sentido de la política volverá a ser condición para que se geste o no la posibilidad de existencia de una sociedad.

De la información obtenida se deduce que la sociedad mexicana se encuentra en un proceso de transformación real del ámbito político, cuya fuente continúa siendo la pretensión por reincorporar un Estado autoritario caracterizado por instituciones fuertes y verticales, capaces de satisfacer, por sí mismas, las exigencias de una población.

Esta tendencia obedece a la vigencia de prácticas autoritarias que se contraponen a las nuevas tendencias democratizadoras aún incipientes, que sedimentan el desarrollo de una cultura democrática arraigada en las prácticas cotidianas.

No obstante, el desplazamiento del ámbito público hacia el auténtico seno de la acción social —desplazado de la política— constituye el principal factor de transformación del entramado social. Y, a pesar de que dicha condición presupone que una sociedad se reconozca a partir de la flexibilidad que tenga hacia su interior, para gestar auténticas identidades colectivas, el momento actual carece de estructuras que permitan que este plano se enriquezca.

Ésta es la razón por la que durante el proceso electoral de ese 6 de julio, la ciudadanía se percibió colapsada, en un estado de pérdida de escenarios sólidos, y decidida a avanzar hacia el encuentro de otras alternativas.

La pregunta que resta por plantear es si, en medio de esta transición, la riqueza del entramado social permitirá sentar las condiciones para que exista nuevamente una sociedad afirmada en los consensos provenientes de sí, para aprovechar las bondades de la globalización —en un afán democratizador que reoriente el sentido de sus relaciones con el poder—, o continuará sujeta a la manipulación caprichosa de los aires del mercado mundial, involucrándose cada vez de manera más desventajosa hacia una hueca globalidad.

Bibliografía

- Bazúa, F. (1996), “Globalización y reformismo estatal en el siglo XXI”, *Revista del Instituto de Desarrollo Humano Integral (IDHI)*, núm. 11, San Salvador, UTEC.
- Berruga Filoy, E. (1997), “Globalidad Vs. multilateralismo (patrones universales de consumo, publicidad y producción)”, *Revista Nexos*, núm. 97, pp. 53-57.
- Cervantes Galván, E. (1997), “Globalización y procesos”, *Revista Nexos*, num. 97, pp. 59-67.
- Carraher, S. M. y M. R. Buckley (1996), “Cognitive Complexity and the Perceived Dimension of Pay Satisfaction”, *Journal of Applied Psychology*, vol. 81, núm. 1, pp. 102-109.
- Diamond, L. (1994), “Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation”, *Journal of Democracy*, vol. 5, núm. 3, pp. 4-18.
- _____ (1992), “Economic Development and Democracy Reconsidered”, en G. Marks y L. Diamond (eds.), *Reexamining Democracy*, Newburg Park, CA, Sage, pp. 93-140.
- Doise, W. (1985), “El desarrollo social de la inteligencia: compendio histórico”, en G. Mugny y J. A. Pérez, *Psicología social del desarrollo cognitivo*, Barcelona, Anthropos, pp. 47-64.
- Durand, V. M. y M. Smith M. (1995), “La acción colectiva y su papel contradictorio en la construcción de la ciudadanía en México”, *Revista de Estudios Sociológicos*, vol. XIII, núm. 38, pp. 309-339.
- Foss et al. (1994), “The Modified Ordered Tree Technique: A Measurement of Organization in Thinking”, *Journal of Research and Development in Education*, vol. 28, núm. 1, pp. 22-30.
- Greenfeld, L. (1993), “Transcending the Nation’s Worth”, *Daedalus*, vol. 22, núms. 3-4, pp. 47-63.
- _____ (1992), *Nationalism: Five Roads to uModernity*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

- Hobsbawn, E. G. (1990), *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ibáñez, J. (1994), *Para una sociología de la vida cotidiana*, España, Siglo XXI Editores.
- Ichilov, O. (1998), "Citizenship and Citizenship Education in a Changing World", Londres, The Woburn Press.
- _____ (1990), "Dimensions and Role Patterns of Citizenship in Democracy", en O. Ichilov (ed.), *Political Socialization, Citizenship Education, and Democracy*, Nueva York, Columbia University, Teachers College Press, pp. 11-21.
- Janowitz, M. (1983), *The Reconstruction of Patriotism: Education for Civic Consciousness*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Kymlicka, W. y N. Wayne (1994), "Return to the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", *Ethics*, núm. 104, University of Chicago, pp. 352-381.
- Marshall, T. H. (1965), *Class, Citizenship, and Social Development*, Nueva York, Anchor.
- Mota Botello, G. (1999a), "La negociación como proceso de construcción de la democracia: las aportaciones de Chiapas y Tabasco", en A. Rodríguez Kauth y L. Oblitas (coords.), *Psicología política*, México, Plaza y Valdes Editores, pp. 81-120.
- _____ (1999b), "Cultura política y negociación: relación entre gobernabilidad, democracia y ciudadanía", en G. Mota (coord.), *Psicología política del nuevo siglo: una ventana a la ciudadanía*, México, SEP-SOMEPSO, pp. 313-354.
- Moscovici, S. (1984), *Psychologie Sociale, Puf Fondamental*, París, Presses Universitaires de France.
- Weber, M. (1934), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE.
- Winocour, R., L. Gingol y R. Ramírez (1996), *Diagnóstico sobre las representaciones sociales de la cultura política en México*, México, Consultores en Encuestas y Capacitación, S. C.

Retos de las principales identidades colectivas ante la dinámica de la mundialización capitalista

Andrés Piqueras Infante
Universitat Jaume I, Castellón, España

Hay una gran diversidad de maneras de enfrentar el curso de la Humanidad, y en realidad se podría decir que de todo lo vivo. Para simplificar las cosas, no obstante, convendremos en que unos y otros puntos de vista se podrían agrupar en las que llamaré *perspectivas constreñidoras* (suaviza la opción de llamarlas “deterministas”) y, como contrarias, las *perspectivas históricas*. Haremos una breve incursión por ambas.

Perspectivas constreñidoras

Dentro de ellas podemos considerar las teorías de los ciclos, las organicistas, las de desarrollo-decadencia, así como las evolucionistas y neoevolucionistas en general. Coinciden todas ellas en manifestar la existencia de procesos más o menos insalvables a los que la vida orgánica en general, y la humana (“vida autoconsciente”) y social (“vida supraorgánica”) en particular están sujetas. O bien esas etapas son propias de todo lo observable en la naturaleza, o bien por esas tendencias o procesos pasa la posibilidad de sobrevivir de los “organismos” sociales dentro de un universo regido por el principio de entropía.

No obstante, las primigenias y burdas (por más que hoy sigan en boca de dirigentes políticos, líderes económicos e incluso de propagandistas o directores de los programas de las grandes instituciones financieras —Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Mundial (BM)—, agencias internacionales y programas de las propias

Naciones Unidas) propuestas del evolucionismo unilineal, han sido contestadas por interpretaciones más ajustadas a los principios de “organicidad” de los que ellas mismas hacían gala. Esto es, han ido incorporando la idea de una decadencia obligada, de forma que llegan a propugnar que las entidades socioculturales, así como las biológicas, tienen que pasar forzosamente por una fase de crecimiento-maduración y una posterior de decadencia, e incluso muerte (Spengler, Toynbee, entre otros).

Entre la evolución sin fin y la decadencia inevitable, hacían su irrupción las teorías de los ciclos, tan aceptadas en nuestros días. Ellas hablan de fases recurrentes por las que indefectiblemente atraviesa la Humanidad. En lugar de una dirección indefinidamente ascendente, o la inevitable alternancia de ascendencia y decadencia, proponían (Danilevsky, Pareto, Sorokin, por ejemplo) la repetición, el agotamiento periódico seguido de un retorno también temporal al comienzo del proceso. Dominan el escenario las recurrencias, las ondulaciones e, incluso, por qué no, las repeticiones (de esta forma, si las concepciones de los ciclos han acompañado a buena parte de las culturas tradicionales a lo largo del tiempo, hoy en día no están menos arraigadas en el pensamiento de la ciencia social —entre historiadores, sociólogos, politólogos y también economistas—, aunque no siempre de una manera consciente: a menudo ocupan un lugar latente en las premisas y proyecciones de unos y otros).

Sin embargo, el neoevolucionismo ha recargado las baterías de las propuestas de dirección sin retorno,¹ frente a las que defendían recurrencias y decadencias. Y lo ha hecho de la mano de la teoría general de sistemas o, más vagamente, de la polimórfica variedad de interpretaciones sistémicas que en la actualidad concurren en el “mercado” académico.

Algunas de sus principales premisas hodiernas son:

En la evolución de los organismos sociales, como en los vivos, se produce un paso de lo simple a lo complejo (proceso de complejización).

A través de tal proceso tiene lugar una división y especialización cada vez más acentuada de las partes que componen aquellos organismos. División funcional que tienen sus correlatos en un aumento de la jerarquización, pérdida de solidaridad mecánica e incremento de la desigualdad.

¹ Aunque con la actualidad estas propuestas ya no entiendan que tal dirección tiene que suponer *necesariamente* un avance hacia mejor ni que todas las culturas han de atravesar las mismas fases, pronto veremos que algunas de las principales formulaciones ideológicas sobre el decurso de la Humanidad en la actualidad, como la de la *modernización* y la del *desarrollo*, tienen encastradas de una u otra forma tales presunciones.

El enriquecimiento o “superioridad” de una entidad social con respecto a las que le precedieron históricamente radica en su mayor desarrollo tecnológico² o capacidad para extraer energía del medio. Ello redundará en una adaptabilidad total mayor a ese medio.

Todo esto se produce insertado en una dinámica imparable de globalización de las estructuras sociales —con tendencia a formar un todo único, por grandes que sean los desequilibrios y jerarquizaciones en su seno.

De hecho, se apunta que las posibilidades de implantación y supervivencia de un sistema como el actual a escala global se realizan a través del incremento geométrico de la dislocación interna de sus partes o de la insolidaridad de sus elementos constituyentes —colectivos, individuos— (con la consiguiente vertiginosa profundización de la disrupción social). Se considera también que aquella supervivencia es cortoplacista, pues está basada en el acelerado aumento de la entropía ambiental. De esta forma, parece lógico que el incremento del orden y dominio económico-político del sistema capitalista a escala planetaria conlleve el incremento del desorden interno (que he llamado en otro lugar —Piqueras, 1997b— *proceso de barbarización social*) y externo (o del actual entorno planetario).

Por lo que respecta a la dialéctica entre culturas e individuos, podríamos establecer, según estas versiones neoevolucionistas, los siguientes enunciados:

- a) Se produce una individuación de los elementos sociales que se desagregan de lo unitario (intensificación del individualismo).
- b) Éste es un proceso concomitante al de aislamiento: ruptura de vínculos comunitarios y culturales en general (la cultura deja de ser el referente básico de los individuos). La identidad y la conciencia se individualizan.³

² Probablemente cuenten aquí la capacidad absoluta, pero no relativa o de eficacia entre recursos y balance total de energía empleada. Recursos de que se dispone y que se consiguen. Energía que se consume y que se obtiene en tal proceso. Terreno de la eficacia donde parece ser que todavía ninguna forma de producción ha superado a las de los cazadores-recolectores de alimentos (véase la obra de ecólogos culturales como Marshall Sahlins).

³ Recientemente, el sociólogo español Emilio Lamo de Espinosa ha formulado una distinción entre lo que él llama “sociedades de cultura” y “sociedades de ciencia” (1996). Según su propuesta, estas últimas no presentan una estabilidad tan ordenada, ya que son mucho más abiertas y se producen en ellas considerablemente más fenómenos *emergentes* (no intencionados ni controlables). Los individuos dejan de regirse tanto por tradiciones e identidades colectivas, ya que presentan más altos grados de reflexividad sobre su propia cultura (por lo que también pueden tener una mirada más “multicultural”, según este autor).

- c) Hay también una creciente separación de las dimensiones integradoras de la sociedad (dimensión social, cultural, económica y política —en concreto, esta última se perfila cada vez más como un conocimiento especializado).
- d) Las formas de vida (los individuos y por extrapolación las sociedades humanas) se hacen cada vez más “entendedoras”, esto es, más conscientes de sí mismas (y del medio social y natural en que se hallan).

Todas estas premisas parecen mantener una coherencia entre sí. Mas al llegar el momento de precisar la tendencia hacia una mayor o menor autonomía de los seres humanos como integrantes de esos sistemas sociales que se complejizan, se dividen las interpretaciones, según la visión ideológica que del propio Sistema, hoy en día en singular y con mayúscula, se tenga. Así, sus defensores-reformadores dirán que al desvincularse de la tradición y desagregarse de lo colectivo, el individuo (mito por excelencia del modo de producción capitalista, que es el que hegemoniza en la actualidad los procesos de globalización) adquiere por fuerza más autonomía.

Sus críticos, por el contrario, vemos un afianzamiento de la heteronomía, al aumentar la alienación en los procesos productivos, la segmentación de los conocimientos y la división social del trabajo con los consiguientes saberes significativos reservados a unas exiguas minorías, la mediatización de la realidad y la concentración del poder y control sobre los individuos. Lo que produce, en suma, un incremento de la individuación heterónoma. Volveremos pronto sobre todo ello, pero ahora situaremos el análisis en un nivel más global, para atender a algunas de las posibles repercusiones de los procesos mencionados en la conciencia de la Humanidad a escala planetaria.

La conciencia humana también se mundializa

El mundo es percibido cada vez más (“conciencia de globalización”) como un gran Sistema, que mantiene continuas y crecientes interacciones entre las diferentes formaciones sociales que lo integran.

Sin embargo, esta conciencia presenta muchas variaciones dentro de las concepciones “constreñidoras” a las que ahora hacemos referencia. Así, las que muestran un evolucionismo menos “evolucionado”, que pueden resumirse como teorías de la modernización, proponen la “obligada” direccionalidad de un proceso sostenido de transformaciones que acompañan a un pretendido crecimiento económico, cuantitativo y continuo.

Tal fenómeno global se irradiaría (difusionismo) a partir del modelo de modernización “occidental” (occidentalcentrismo) y supondría un camino ascendente, con

etapas iguales o, a lo sumo, muy similares (evolucionismo) para todas las sociedades que pueden clasificarse, según su puesto en ese camino, como más o menos “desarrolladas”. Todo lo que tienen que hacer es atender a la siguiente línea argumental:⁴

- a) En la sociedad tradicional las relaciones económicas, políticas y sociales tienen una naturaleza indiferenciada. Su cultura no valora la racionalidad, deja escaso margen para la iniciativa personal, las normas se aplican de forma particularista y el estatus es adscrito, no adquirido. La solidaridad social se basa más en la similitud de la identidad que en la división del trabajo, el intercambio y el juego de intereses interconectados.
- b) El paso a la sociedad desarrollada (moderna) se basa en la supresión de esos elementos culturales y su sustitución por elementos de racionalidad capitalista-industrial.
- c) El mayor obstáculo que hay que superar para conseguir la modernización son los lazos primarios que los individuos mantienen con su colectividad. La identidad cultural entorpece el desarrollo.

La contestación más elaborada a esta línea argumental ha venido de la mano de la teoría marxista clásica, que ha centrado su esfuerzo en la conceptualización y análisis del imperialismo, como fase de expansión de las sociedades europeas dominantes. (La tan cacareada “globalización” no sería sino la fase actual de esa expansión: la de un imperialismo global —o neoimperialismo).

Por ello, el hincapié de esta teoría se centró en el papel de los estados occidentales como depredadores en un contexto internacional; estados que necesitan aprovecharse de los recursos naturales y humanos del resto de las sociedades del planeta. En consecuencia, se obtiene un proceso de valorización del capital a escala planetaria, protagonizado por una clase capitalista que se hacía cada vez más internacional.

No obstante, las teorías de la dependencia desarrolladas en el Tercer Mundo vinieron a contrapesar el interés en el estudio de los estados ricos para hacer hincapié en las “víctimas” o países empobrecidos; esto es, la mayor parte de la Humanidad. Su preocupación estaba dirigida hacia el neocolonialismo y sus efectos. Según tales teorías, el Sur se encuentra en una situación tal que ya no puede sobrevivir sin el Norte, al tiempo que éste es el causante del empobrecimiento y subdesarrollo del Sur en general. Los países empobrecidos proporcionan materias primas y trabajadores migrantes, y dependen o “necesitan” los productos manufacturados de los ricos, tecnología, gestión y personal cualificado.

⁴ Transcribo los puntos que siguen, en gran medida, de J. M. Tortosa (1992), dado que no creo que los pudiera expresar de forma más clara y contundente.

La burguesía de aquellos países —o lumpen-burguesía—, en su alianza con la burguesía capitalista dominante, sería la principal causante del desastre interno.

La teoría del Sistema-Mundo, a través de sus diversas elaboraciones (Amin, Frank, Wallerstein, entre otros), sin negar los presupuestos de las anteriores, trata de integrarlos en un planteamiento dialéctico que contempla ambos niveles a la vez. Su aspecto central es que estamos ya en un Sistema que abarca el mundo entero, en el que se da un proceso de valorización del trabajo y del capital a escala planetaria. Por eso mismo, la división internacional del trabajo también se mundializa, y ya prácticamente todos los espacios, individuos y recursos quedan sometidos a la lógica de acumulación del capital en beneficio de unos (pocos) países, que son considerados como centrales (o Centro) de ese Sistema, y que se desarrollan cada vez más a costa del permanente empobrecimiento de la mayoría de los países periféricos.⁵

El conjunto de todas estas formulaciones y teorías, sin ser ni mucho menos rechazadas en sus corpus de análisis principales (sobre todo por lo que hace a la del Sistema-Mundo), sí son contrapesadas por otra gama de teorías sobre el decurso humano, que aquí resumiré como históricas.

Perspectivas históricas

Las llamo así porque en conjunto todas ellas niegan la idea de la evolución abstracta. Más bien, si existe tal evolución, vienen a decir que está ligada a los objetivos y volición de los seres humanos, sin los cuales nada de lo social podría producirse. Por tanto, la “evolución” es, en el fondo, sólo historia —en la medida en que refleja el devenir de las poblaciones y sus culturas. Las más contundentes formulaciones en este sentido llegan a afirmar que esa historia es producto en gran medida de “decisiones”.⁶

Pero, paliando de alguna manera el “decalage” entre estas últimas interpretaciones y las sistémico-evolucionistas, entra en liza en las últimas décadas todo un conjunto de elaboraciones complejizadoras de lo social. Todas ellas deudoras de la dialéctica, como la Teoría de la Estructuración de Giddens, con sus posteriores reformulaciones, o las teorías sobre el hábitus (Bourdieu) o la agencia (Alexander, Archer, Sztompka, por ejemplo), que aún reconociendo la importancia de los

⁵ Hay cierto debate sobre la semiperiferia del Sistema-Mundo, en general reservada a algunos países “occidentales” no tan desarrollados, pero ahora no entraremos en tales disquisiciones.

⁶ Aquí se ve su deuda con individualismos metodológicos de distinto pelaje, y muy en concreto los de la “decisión racional”, que en realidad muy poco han aportado a la explicación de los grandes procesos.

condicionamientos estructurales, sostienen el importante papel de la intervención humana en la conformación histórica y en la propia evolución. (También aquí entra el “marxismo crítico”, que apostó radicalmente por la fuerza de la voluntad, por el poder transformador de la conciencia revolucionaria y, en definitiva, por la dialéctica social).⁷

Sostienen estas teorías que el motor final del devenir social resulta de la agencia humana, tanto individual como, sobre todo, en su forma colectiva. Múltiples agentes sociales constatan la dirección, objetivos y rapidez de los cambios, lo que es fuente de innumerables conflictos y luchas. Las acciones se llevan a cabo por actores que producen y “son producidos” por las estructuras.⁸ Recalcan la necesidad de poner el énfasis en el estudio sociohistórico de esos agentes, que por lo general son de carne y hueso, coincidiendo en lo que se ha llamado un “coeficiente histórico” (Elias, Tilly, entre otros), que ve a la sociedad como una red fluida y cambiante de relaciones, cuyo proceso es motivado principalmente por agentes humanos, aunque el resultado escapa a la intencionalidad de cualquiera de ellos o incluso de todos a la vez, en el hipotético caso de que pudieran acordar una acción global aunada. La conciencia humana puede transformar los acontecimientos y, por tanto, el curso histórico, aunque no puede dirigirlo.

A través de todas estas elaboraciones transpira, como he señalado en otro lugar (Piqueras, 1997a), una relativización de los pretendidos patrones sistémicos evolutivos de las sociedades humanas. Se alude, así, a “desplazamientos de objetivos”, “procesos circulares”, “efectos paradójicos”, “coalescencia de contrarios”, etcétera, respecto a aquellos patrones. Llamam la atención, frente a ellos, sobre la existencia de “repentinos reveses de las tendencias evolucionistas”, “retroalimentaciones negativas” y “fuerzas contrasistémicas”, que anulan los aspectos más constreñidores de las tendencias, e incluso permiten el salto hacia un primer plano de factores tan olvidados, como la “astucia de la razón” o la “reflexividad concienzual” —que advierten que el conocimiento de los condicionamientos y de las “leyes sociales” puede transformar a unos y otras.

Por eso mismo, en el presente trabajo entenderemos que los constreñimientos sistémicos, así como los “evolutivos” deben ser compaginados con la “historia”. Los sistemas y sus “tendencias”, de ser ciertas éstas, conforman una trama estructural

⁷ Frente a aquel otro “marxismo científico”, de corte estructuralista, apegado a ciertas formas de evolucionismo, mucho más determinista y materialista (Gouldner, 1983).

⁸ Véase para todo esto P. Sztompka (1991), especialmente por lo que a la explicación de la *agencia* se refiere. Aquí podemos resumir que esa *agencia humana* es concebida como resultado de la confluencia de potencialidades constreñentes y posibilitantes de las estructuras y de las potencialidades creativas y factores limitativos de los propios agentes.

“lógica”, que viene a ser en lo social algo así como el código genético para cualquier ser vivo. Algo que condiciona su comportamiento, pero no lo determina (Tortosa, 1992: 71). Además, como he dicho, todo sistema —si queremos ser estrictos con las analogías— genera sus fuerzas contrasistémicas, tiene fenómenos emergentes, imprevisibles, recurrentes, fases de anulación tendencial y, a la postre, un final —podemos estar seguros de que este Sistema-Mundo también acabará. En los intersticios espacio-temporales de los procesos sistémicos es donde mejor (más eficazmente) puede habitar o, si se quiere, escabullirse, la agencia, la “intencionalidad humana” convertida, más allá de individualismos metodológicos, académicos o de laboratorio, en *praxis* colectivas transformadoras. Vamos a detenernos en esto un poco más.

La acción colectiva solidaria y la capacidad de transformación social. De los individuos a los sujetos colectivos

La ciencia social dialéctica tiende a afirmarse en torno a concepciones duales de las estructuras y de las acciones humanas —sobreponiéndose a viejas antinomias entre el determinismo y la voluntad. Hoy en día entendemos que las acciones de los individuos, que son constituidas de manera estructural, constituyen al tiempo las estructuras (véase Giddens, 1993). Ello quiere decir que la acción social está dotada fundamentalmente con una capacidad estructurante, que significa, a su vez, que es “entendedora” en alguna medida de sus propios condicionamientos; esto es, reflexiva.⁹

He desarrollado ampliamente con anterioridad (Piqueras, 1977a), desde este planteamiento, que es posible establecer una diferencia fundamental entre agente y sujeto. Cualquier ser humano tiene como atributo de sí mismo el ser agente. Es decir, el poder actuar con conciencia. Ahora bien, es más sujeto cuanto más es capaz de explicitarse y, por tanto, en alguna medida “controlar” las variables estructurales en que se desenvuelve su existencia.

Éste no es un concepto esencial, sino más bien de grado cualitativo. El paso del individuo al sujeto supone al menos una ruptura parcial con el orden dado de las cosas —mediante un proceso de concienciación, que no es sino una conciencia en acción, al irse ella comprometiendo con aquello que conoce, según lo explicara Paulo Freire en 1970. Y es así, puesto que su conciencia social —la conciencia que los seres humanos tienen de la estructura social en la que están inmersos y desarrollan

⁹ Diré, de forma simplificada, que la *reflexividad* hace referencia a la capacidad de los individuos de pensar su acción y las estructuras en la que ella se enmarcan.

sus vidas— se ha enriquecido al ser capaz de trascender su propia experiencia inmediata y también la mediatizada por los agentes difusores de la estructura social.

Así pues, los diferentes grados de penetración de los actores sociales respecto a las condiciones estructurales de su acción, tienen su traducción en diferentes grados de conciencia social. Adquieren su culmen cuando esa conciencia abarca, disecciona y analiza la “sobredeterminación” política en su globalidad, sobre las otras esferas de la estructura —social, cultural y económica— y sobre ésta en su conjunto.¹⁰

El siguiente paso en el que quiero situar la cuestión es el de la formación de sujetos colectivos.

Para ello me suscribo a la línea teórica europea que apuesta por la movilización de la acción social colectiva a partir de la creación de identidad común, y de su consiguiente generación de sentido sobre el mundo —los individuos nunca vivimos aislados, sino en redes organizativas, asociativas de todo tipo, así como inscritos en “culturas”, identidades o colectividades de muy diversa índole.¹¹

Los “intereses” —mediatizados, no lo olvidemos, por cada entorno cultural y por uno u otro modo de producción— y la voluntad de los diferentes individuos tendrán mayores posibilidades de coincidir de manera consciente cuando se dé un proceso de identificación entre ellos, o, lo que es lo mismo, una creación de identidad común. El colectivo así formado se convierte en fuente de identificación y a la vez de reconocimiento para cualquiera de sus miembros, que tiende a sentir que la emergencia de sus (nuevos) valores o parámetros en general, e incluso de sus “intereses”, mantiene una estrecha referencia con ese colectivo. Esta identidad posibilita un proceso de aprendizaje de lo colectivo, con la consiguiente generación de lealtad y solidaridad entre sus miembros.

Queda así sucintamente expuesto el núcleo central del razonamiento sobre la formación de colectivos y la posibilidad de una acción colectiva voluntaria.¹² Pero

¹⁰ Sabiendo, no obstante, que, como advirtiera Lucien Goldmann, hay un máximo de conciencia social posible para cada estructura antes de que ésta se vea transformada. Es decir, que consideramos un máximo de conciencia social posible para cada momento histórico.

¹¹ Soy deudor en esta argumentación especialmente del trabajo de Moscoso (1992). La línea estadounidense hace más hincapié, por el contrario, en la movilización de recursos, o en los grados de privación relativa como factores básicos de la acción colectiva voluntaria.

¹² Aunque, obviamente, la identidad no basta para que se dé la movilización colectiva. Enrique de la Garza (1992), en su introducción a un espléndido trabajo conjunto sobre movimientos sociales en México, recalca este hecho y apunta a algunos requisitos que median entre la identidad y la acción colectiva, como son: un *momento de ignición* y un *catalizador* (“elemento que sin ser central, contribuya a acelerar la reacción para decidir a actuar colectivamente”), la *comunicación* (sin ella la ignición no prende) y la *organización* (para poder actuar con eficacia). Entonces, apostilla el autor, la *identidad* se

ahora quiero ir más allá y establecer que los sujetos, que tienen un relativamente alto grado de entendimiento de sus condiciones estructurales, son capaces de trascender aquellas coordenadas —estrictamente grupales— para pasar a acciones colectivas solidarias. Esto es, realizar un salto cualitativo desde la conciencia colectiva grupal, inmediata —proceso altamente común entre los seres humanos, asociado a una identidad colectiva—, a la conciencia (solidaria) extragrupal, transmediata. Esta última requiere de niveles más altos de conciencia social, que a los efectos llamaré conciencia política, a través de la cual se produce la asunción de las posiciones estructurales de otros no conocidos, o con quienes no se mantiene directa relación.

Esto permite la generación de identidades ideológicas o políticas¹³ atentas a interaccionar con plasmaciones ideáticas y fácticas de la realidad, a la que pueden enriquecer con proyectos alternativos, también en aquellas dos vertientes.

Aunque estas identidades puedan seguir y de hecho sigan sobredeterminadas por identidades dominantes “básicas” (estatal-nacionales, étnicas, de estatus, de sexo, etc.), las identidades conseguidas junto a la conciencia política son susceptibles de relativizar aquéllas mucho más, buscando su trasfondo estructural (étnico-nacional, comunitario, de clase, de género). Los sujetos irrumpientes son capaces, por tanto, de suscitar, o al menos de buscar, la identificación entre ocupantes de similares posiciones estructurales y de generar entrelazamientos entre diferentes posiciones.

Salto cualitativo que —a mi entender de la vieja formulación marxiana— se produce desde el individuo en sí, como fruto de su calidad de agente (aplíquese igual para colectivos humanos), al individuo (colectivo) cada vez más para sí, deviniendo cada vez más sujeto (cuanto más sujetos son los individuos, menor es la determinación de las estructuras sobre ellos), y siendo capaz de convertirse con otros sujetos en sujeto colectivo (aunque no necesariamente formen un colectivo sociológico *strictu sensu*).

La conciencia social, enriquecida hasta su cristalización en conciencia política, no es estrictamente una conciencia colectiva, aunque pueda devenir suscitada por alguna expresión de esta última, y haya que tener en cuenta, desde luego, que la conciencia política siempre es un logro social (y, por tanto, desde ese punto de vista, colectivo), que se manifiesta después en cada persona de manera peculiar. Estoy

convierte en *voluntad objetiva* en el sentido que le diera Gramsci (*voluntad* en cuanto que disposición a la movilización, y *objetiva* en cuanto a que es viable).

¹³ En realidad, desde el punto de vista del que aquí nos servimos, toda identidad es ideológica y, por tanto, política. Pero utilizo la expresión *identidades ideológicas* o *identidades políticas*, para subrayar aquellas que tienen mayor conciencia precisamente de su carácter político, de intervención y capacidad de transformación de la realidad, más allá de identificaciones inmediatas que generan identidades colectivas menos reflexivas.

hablando, más bien, de una conciencia transcolectiva que puede permitir a los individuos desarrollar comunidades de conciencia y *praxis* comunes a partir de ellas.

Puede entenderse, entonces, que el sujeto se convierta, efectivamente, en un concepto mediador entre las estructuras y la movilización social y política (como planteara De la Garza, 1992). Ahora bien, si aceptamos el tendencial incremento de la individuación alienada, de la heteronomía generada por la creciente división social del trabajo y la extensión de los procesos de trabajo ajenos a la actual fase del modo de producción capitalista, el control cada vez más total de los medios de socialización primaria y la decisiva influencia de los medios masivos de comunicación en la creación de realidad,¹⁴ la insistente ideologización separadora de las diferentes dimensiones de la estructura —presentando lo político, lo económico, lo social y lo cultural como compartimentos estanco, aislados entre sí—, entre otras dinámicas, podremos concordar que los espacios populares —donde se gestan las identidades sociales de cualquier tipo— se presentan objetivamente penetrados y dominados por procesos e instancias materiales e ideológicas que coinciden en la fragmentación de la conciencia de las clases y “pueblos” dominados. De donde deviene que, para esas clases y pueblos, las posibilidades de formación de sujetos, en el sentido que aquí le estamos dando, se presenten en la actualidad ciertamente restringidas.

Mas la misma fragmentación de las conciencias y acciones populares puede convertirse también en un obstáculo a la propia hegemonía de los dominantes e imponer límites a la homogeneización social (véase Ortiz, 1980). De esta forma, no nos ha de extrañar que, situados en la confluencia de todos los condicionamientos, de todas las tendencias sistémicas, encontremos que los actores sociales pugnan por ocupar un papel significativo en su propio destino. Nos sorprenden, así, los individuos revelándose contra su propio proceso social de constitución, para poder irrumpir en lo sistémico, convertidos en sujetos, buscando formas de confluencia colectiva, incluso más allá de la inmediatez del grupo.

Hoy en día, el orden global del Sistema (que desde luego no es un orden sobrenatural, sino uno construido a partir de la intervención e intereses de agentes sociales poderosos —multinacionales, trilaterales, Estados centrales—) se basa fundamentalmente en una lucha contra el sujeto o, aún más, contra la posibilidad del sujeto. Y aquí tenemos otra de las grandes perplejidades de nuestro momento histórico:

¹⁴ La *massmediatización* del mundo consigue que cada vez estemos más familiarizados con “realidades indirectas”, de las que sólo sabemos lo que de ellas nos dicen, como si fueran situaciones conocidas por la propia experiencia. Lo grave es que tratamos sobre ellas como si fuesen situaciones conocidas por la propia experiencia y, por tanto, confundimos la mediación de esas situaciones con *su realidad* en sí.

la contradicción entre las fuerzas sistémicas realmente actuantes que pugnan por alienar a los individuos y las aparentes tendencias evolutivas que hablan de la posibilidad cada vez mayor del ser humano de incidir en su medio estructural.¹⁵

Aventurándose un poco, uno podría llegar a decir que esta contradicción contemporánea es una vertiente de la histórica contradicción estructural entre el desarrollo de las fuerzas productivas y un determinado modo de producción, dado que las posibilidades abiertas a través de la conciencia social acopiada por la humanidad, para los posibles nuevos sujetos colectivos, chocan hoy con las restricciones “estructurales” del orden global.

Pero si es cierto que el ser humano ha aumentado su control del medio social y natural, también lo es que lo ha hecho de una manera radicalmente diferencial, a través de una exacerbada división técnica del trabajo, así como de la concentración de los conocimientos y de los saberes especializados —ocultos— reservados a unos pocos. Todo ello supone un control de la información general que se produce —se extrae información valiosa de los individuos y de sus culturas, y se les devuelve sobreabundancia de “información basura”, anestésica, inservible para explicarse y explicar los procesos estructurales.

De hecho, los aspectos más constreñidores de la formulación del Sistema-Mundo parecen confinar a los agentes sociales a una posición ciertamente relegada, con muy poca autonomía frente a las estructuras globales del capital, y nula capacidad para hacer historia. Desde esta perspectiva, da toda la impresión de que ni los movimientos sociales, ni las etnias, ni las clases sociales, ni tan siquiera los estados tienen muchas posibilidades de “decidir” algo en la complicada trama de fuerzas sistémicas mundiales. En cualquier caso, se constata que no son actores independientes y poco a poco dejan de ser unidades básicas de análisis.

Aunque autores como Samir Amin han venido insistiendo sobre las posibilidades de los países periféricos de intervenir en la historia, a través de su “desconexión” con la ley del valor del capital a escala mundial, por lo general los teóricos del Sistema-Mundo coinciden en discernir entre dos tipos de actores: los que tienen poder —determinados estados centrales y las corporaciones transnacionales y enti-

¹⁵ No son pocos los científicos sociales que defienden que el grado de conciencia social alcanzado por la Humanidad en su conjunto permitiría la formación de *sujetos* con creciente capacidad de análisis y transformación estructural. De hecho, según Giddens (1993), el sempiterno intento de los seres humanos por controlar conscientemente sus condiciones de reproducción estructurales incrementa sus posibilidades con el desarrollo de la Historicidad-Modernidad, implicando un aumento de las organizaciones políticas y de los movimientos sociales en general, de los que el *movimiento obrero* ha constituido la piedra de toque histórica que ha abierto el camino a nuevas expresiones.

dades supranacionales a ellos vinculados; la superburguesía capitalista-financiera a escala internacional— y los que no tienen poder —donde van cayendo también las burguesías locales o confinadas al Estado-Nación, las lumpen-burguesías, estados de la periferia, y todas las formas de sociedad que puedan existir, desde su estado amorfo como población, a su concreción en cuanto que grupos étnicos, naciones, clases sociales, organizaciones, asociaciones, etcétera).

Es por ello que los procesos de globalización actual se ven acompañados de un globalitarismo como tendencia a imponer un único centro de poder mundial, y de un globalismo o ideología que se esfuerza por reforzar y legitimar las dinámicas actuales de tales procesos (García, 1995). De ellos dimana también un pensamiento único, en la ya célebre expresión de Ramonet, que ha conseguido la naturalización de lo dado, la reificación del Sistema a escala planetaria, y la supeditación de la política, la cultura y los propios seres humanos a la Economía —cualquier búsqueda o intento de alternativa al orden existente es penalizada por los mercados financieros mundiales, los grandes sancionadores planetarios.

Una “economía” que se percibe como una entidad abstracta y todopoderosa, que sigue sus propias leyes más allá de las posibilidades de intervención de las personas (todo en la vida de los individuos y de las sociedades parece estar sujeto de nuevo a fuerzas superiores, inconmensurables, insondables e ingobernables: retrotrayéndonos a un pensamiento mítico del que la humanidad —o al menos la “occidentalidad”— creía haber escapado).

Este Sistema necesita también, por tanto, de identidades sometidas a las fuerzas de la “economía”. Por eso, los actuales procesos de globalización favorecen la multiplicación de identidades “restringidas” (Zermeño, 1996), excluyentes, auto-centradas, propias de agentes sociales multivididos, dispersos en torno a luchas particulares y altamente concretas, pequeños y disminuidos en su capacidad de incidencia estructural.

La mayor parte de las identidades colectivas más arraigadas e inclusivas, como las étnicas o las nacionales, son folklorizadas por las diferentes estructuras de poder exógenas y también endógenas a ellas mismas. La aparentemente inexorable dinámica de anexión de tierras y gente del capital a su ley de acumulación, va reduciendo con mucha frecuencia aquellas identidades a meros espectáculos de sí mismas, multiplicando *ad infinitum* sus presentaciones teatralizadas o folklorizadas. Buena parte de las numerosas “revitalizaciones” identitarias a las que hoy en día asistimos por doquier, consiguen el consentimiento de las poblaciones implicadas mediante la exhibición de ciertos rasgos estereotipados pretendidamente idiosincrásicos, pero asegurándose de que no entren en relaciones problemáticas con los procesos macroestructurales —o de globalización— en ningún orden.

Las relaciones de poder intra y extra-colectivo, a través de las cuales se realiza todo proceso de construcción identitario, tienden a decantarse por cristalizaciones de identidad “sumisas” a aquellos procesos. Son válidas, a lo sumo, para mercadear con ellas, pero incapaces de generar sujetos colectivos.

La necesaria reelaboración de las identidades colectivas frente a la mundialización

Todo esto no impide, sin embargo, que al tiempo que se dan los procesos descritos pueda producirse una reinterpretación de la propia identidad, a partir del aprendizaje e incluso interiorización de los parámetros de los colonizadores —toda vez que los etnologizados de siempre han aprendido la cultura “etic” y han reinterpretado su propia situación generando nuevas diferencias (Augé, 1995)—, en el caso del (terrible término) “Tercer Mundo”. Esto, mientras muchas identidades étnicas y nacionales europeas han comenzado a agitar los viejos moldes del Estado, y buscan sin demasiada problematización adaptarse a los del macro-Estado en ciernes.

De forma que es verdad que la “globalización” produce al tiempo fuerzas homogeneizadoras y diversificadoras (Mato, 1995), englobadoras y fragmentadoras (Piqueras, 1996a), y que la estadunidización del mundo no resultaría tan sencilla como algunos supusieron. Pero, a la vez, no podemos olvidar la innegable extensión planetaria de los procesos de trabajo capitalistas y el sometimiento de las distintas “diferencias” a la ley del valor y de la acumulación mundiales.

De modo que la proliferación de esas “diferencias” queda enmarcada en la extensión de unos mismos patrones político-económicos y culturales, que nos empujarían a hablar más de diversificaciones dentro de una unicidad sistémica, antes que de auténticas diferencias. Diversificaciones que pueden necesitar aquellos procesos y leyes del capitalismo mundial para fragmentar la propia fuerza de trabajo internacional de la que se sirve, a la par que aprovechan sus distintas habilidades adquiridas culturalmente (Ceceña, 1995).

También es cierto, por otra parte, que los actuales procesos de globalización están produciendo fenómenos de multiculturalismo general —hay quien se atreve a hablar de un pronto multiculturalismo mundial *de facto*. Pero atención, *multiculturalismo* hace referencia a la coexistencia en un mismo espacio social de diferentes culturas. Sin más. Hay una diferencia con el concepto de *interculturalismo* que, al menos desde la tradición de la sociología de la educación europea, quiere indicar la posibilidad de que esas culturas dialoguen en un proceso de búsqueda común de caminos

de convivencia, que permitan la interpenetración en planos de igualdad de las culturas. Proceso que está muy lejos de producirse en la absoluta mayoría de las situaciones de multiculturalismo real.

Lo que tiene lugar en tales situaciones es la dominación e imposición de unas formas sociales y expresiones culturales e identitarias sobre otras, con la consiguiente minorización y marginación de las dominadas. Estas últimas llegan a menudo a asumir un auto-odio, o cuando menos una auto-minusvaloración social y nacional —de la que tanto se han ocupado los psicólogos sociales, y entre ellos, en América Latina, Maritza Montero—,¹⁶ con consecuencias desastrosas para la propia consistencia del tejido unitivo institucional al interior de muchas sociedades, como han subrayado Béjar y Cappello (1988, 1990) para el caso concreto de México.

Hemos de tener en cuenta que, en cualquier caso, como dijera Touraine (1990), los dominados no controlan nunca su propia identidad —o al menos, diría yo, lo hacen en mucha menor medida que los dominantes. Tienden, con toda probabilidad, a habitar o padecer identidades de dependencia. Ahora bien, eso no quiere decir que los agentes sociales dominantes puedan hacerse cargo totalmente de los procesos de formación de identidad, como tampoco nunca podrán controlar en su totalidad los procesos sociales.

En realidad, los actuales procesos de “globalización” (sobre los que suscribo la tesis de que están insertados en una fase de imperialismo mundial) abren numerosas opciones, entre las que pueden destacarse:

- a) Procesos de aculturación, asimilación y muerte de expresiones culturales, e incluso de los grupos sociales que eran su soporte.
- b) Procesos de reivindicación de identidades “culturales”. Revitalización, “recuperación” identitaria (en verdad, nada se “recupera” ni se “revitaliza” desde la invarianza. Antes bien, o se “reinventa”, o se “recupera” como “identidad de museo” —ya muerta, pero válida para exhibirse).
- c) Oposición a las tradicionales fronteras estatales y en pro de recomposiciones identitarias intraestatales y transestatales —que hoy pugnan por tener su propia consideración más allá de barreras oficiales.

¹⁶ Aunque permítaseme detectar en la obra de buena parte de tales autores un cierto “psicologismo”, al tratar la “consideración negativa de la realidad social latinoamericana” no como algo objetivo que existe —nos guste o no— al margen de la posición ideológica de cada cual, sino como producto de esa misma autoimagen. Por ejemplo, concuerdo con M. Traverso (1995) en que en el esquema planteado por Montero (1987, 1994): Ideología-Alienación-Comportamiento de la Dependencia-Fracaso, no aparece la estructura socioeconómica que existe objetivamente y condiciona toda la vida psicosocial de un conglomerado humano.

- d) Procesos de alianza de identidades que en un tiempo fueron diferentes, identidades federadas y confederadas que persiguen objetivos comunes: convertirse en identidades de resistencia, primero, y posiblemente de transformación, después.

Tengamos en cuenta que hablar de identidad no es sino una manera de conceptualizar o de nombrar multitud de interpelaciones que desde numerosos ámbitos les llegan a los seres humanos y que se traducen en prácticas e ideaciones de todo tipo. Del mismo modo, debería resultar palmario que las identidades étnicas, nacionales, regionales, o de cualquier otra índole, que durante tanto tiempo han acompañado a los seres humanos —y por eso han llegado a naturalizarse—, no son sino formas ideológicas de representación colectiva (Sampaio-Silva, 1994: 43), expresiones sociológicas del fenómeno de la identidad —diríamos nosotros—, las cuales están condicionadas por una estructura social inobviable a la hora de realizar su disección e intentar explicárnoslas (véase nota 16).

Para los colectivos y sectores en general, con peor correlación de fuerzas en los procesos de globalización actuales, no cabe sino una readecuación de sus diferentes identidades sociológicas, de forma que adquieran expresiones capaces de combatir al menos los peores efectos de tales procesos y desempeñar un papel propio en ellos.

Estoy hablando, en suma, de la construcción de nuevas identidades de resistencia, que es dimensión clave de una lucha política más amplia —dado que toda lucha política encierra inevitablemente una dimensión cultural (Jordan y Weedon, 1994: 5-6). Identidades que necesariamente han de levantarse sobrepasando la inmediatez de anteriores identificaciones, como las biológicas —por ejemplo, las identidades sexuales, de generación o edad—, de posición social o actividad económica —identidades de estatus, profesión u oficio—, etcétera. La humanidad —léase determinados sectores de ésta convertidos en sujetos, pero cuyo acopio de conciencia ya es válido para toda ella— ha pergeñado ya identidades-fuerza —parangonando el concepto de idea-fuerza—, decididamente políticas, transmediatas, que eclosionaron en identidades de género, de clase, etcétera.

Tales identidades transmediatas, aun pudiendo basarse en aquellos factores de inmediatez nombrados —y, desde luego, estando sobredeterminadas por ellos—, los trascienden merced a un grado de penetración en la estructura social, que implica un entender las relaciones humanas más allá de sus expresiones y rasgos aparentes, para dar relevancia también al menos a ciertos procesos que subyacen a éstos. Es decir, están basadas en otras formas de conciencia entre los seres humanos, que priorizan en la identificación mutua ciertos factores estructurales —no visibles— por sobre aquellos de carácter más superficial o

inmediato para la percepción —como el sexo, la edad, el oficio, el estatus, el fenotipo o las costumbres.

Así, por ejemplo, las identidades de clase suponen concebir la propia situación social no como algo coyuntural, sino como un resultado estructural, relacionado con el proceso de extracción de plusvalía —según si se es un productor directo o indirecto de plusvalía o un extractor directo o indirecto de ésta. Lo cual, a su vez, tiende a estar ligado a la detentación-apropiación o no de los medios de producción y de recursos de cualificación-información.

Por tanto, implican el reconocimiento de poseer una posición estructural diferente con intereses propios y opuestos a los de otra(s) posición(es) estructural(es). Estas identidades de clase, que deben reformularse también en atención a las nuevas formas de expresión del capital y de la estructuración consiguiente de las poblaciones, conllevan la elaboración de proyectos sociales globales de transformación (identidad de clase obrera) o reproducción y legitimación de lo dado (identidad de clase capitalista).

Las identidades de género hacen referencia a la socialización diferente para hombres y mujeres —que se produce dentro de una determinada estructura social— con la consiguiente diferenciación de cometidos, papeles, formas de sentir, reaccionar, comportarse, etcétera, adjudicados estructuralmente a los individuos en atención a su sexo; diferenciaciones que están vinculadas al proceso de división sexual del trabajo en las sociedades humanas.

Las identidades de género desvelan este proceso e intentan combatirlo para que no se produzcan dinámicas de diferenciación estructural entre individuos de distinto sexo.

Hoy en día podríamos hablar también de la posibilidad de las que llamaré, a falta de un mejor nombre, “identidades ecologistas”, sobre las que ya he debatido en otra ocasión (Piqueras, 1996b).¹⁷

Repetiré aquí solamente que desde planteamientos vinculados a la Ecología Política, autores como Víctor Toledo insisten en que el tensionador que haga posible nuevas relaciones identitarias en nuestro mundo tiene que pasar por una identidad de especie, que en su opinión “está surgiendo como consecuencia tanto de los procesos de globalización de lo humano, como de la amenaza, consecuencia contradictoria de lo anterior, que se cierne a través de la crisis ecológica del planeta” (1990: 12).

¹⁷ Estas posibles formas de identidad han sido incluso promovidas desde la reflexión académica, ante las continuas dinámicas de tensión que se producen por doquier en el reacomodo del sistema socioeconómico capitalista mundial, socavadoras en buena medida de distintos proyectos macro-estatales. Se han venido realizando en los últimos años, además, análisis teóricos sobre las posibilidades de trascender el sustrato étnico y la *nacionalización* que durante siglos ha impuesto el Uni-Estado.

La globalización de lo humano a la que alude este autor, es, a su vez, sinónima, según él, de “la aprehensión y socialización del espacio planetario, es pues ya un proceso que obliga a repensarlo todo: política, economía, cultura, diplomacia, educación, estilos de vida” (1990: 12).

Tal identidad de especie, fragmentada en tantas partes distintivas como se quiera, pero a la par equivalentes, supondría una auténtica revolución de la humanidad, al superar las “conciencias de subespecie” (Erikson, 1990) en las que seguimos anclados. Este renombrado psicólogo danés llamó a aquella conciencia de especie, “conciencia universal”.

Las “identidades ecologistas” se presentan como formas de identidad motivadas por la conciencia de la necesidad de enfrentar universalmente, como especie, los asuntos humanos globalizados en la actualidad. Los dilemas son concebidos como sistémicos, producidos por un Sistema-Mundo del que se busca su transformación radical como garantía de los principios de supervivencia, equidad, libertad y solidaridad humanas.

Todas estas identidades ideológicas o políticas tienen la potencialidad de conformar amplias comunidades de conciencia o de identificación transmediata, más allá de los límites del grupo o la comunidad, o de los anclajes que la inmediatez biológica, fenotípica o “cultural” nos habían reservado. Comunidades de conciencia que son susceptibles de originar, a su vez, sujetos colectivos con capacidad de incidencia estructural.

Por su parte, las identidades tradicionales vinculadas al territorio (comunitarias, étnicas, regionales, nacionales, etc.) se enfrentan a la coyuntura de integrar aquellas construcciones, para hacerse ellas mismas transmediatas —sin por ello rehuir de su especificidad: probablemente sólo se pueda alcanzar lo general desde el arraigo particular, aunque trascendiendo éste; demostrando, al tiempo, contra los propagandistas del Sistema, que es posible incidir en lo global desde lo local. Esto otorgará al factor territorial una dimensión más profunda y, a su “resistencia”, un ámbito más universal.

Pero también, paradójicamente, mediante este proceso tales identidades son susceptibles de experimentar su propia desterritorialización, generando nuevas subjetividades capaces de redefinir sus identificaciones más allá de los viejos límites territoriales, y participando, en definitiva, en la consolidación de nuevas formas de conciencia humana, que bruscamente adquieren un reto universal.

De hecho, las viejas identidades territoriales, si quieren tener hoy en día un papel activo, como sujetos colectivos en la dinámica sistémica mundial, deben “reconvertirse” y asumir otras dimensiones de lo étnico y lo nacional, por ejemplo, más allá de purismos “culturales” o de pretendidas “soberanías”, hoy ciertamente con muy escasa traducción fáctica.

Dicha redimensionalización debe ser susceptible de acarrear nuevas proyecciones políticas, ligadas a interetnicismos e internacionalismos,¹⁸ al tiempo que debe transformar sus propias relaciones internas, gracias a factores como el de clase y el de género —también su relación con el hábitat entra en una fase mucho más consciente, en cuanto que más elaborada y, por ende, más reivindicativa. Se requiere, en suma, una repolitización o nueva politización de las identidades, capaz de trascender las imágenes ya asimiladas sistémicamente.¹⁹

En el caso concreto de América Latina, podemos contrastar la maduración de identidades pánicas o panistas (panindígenas, panétnicas, panlatinoamericanistas...) desde hace más o menos años, según los casos, pero también podemos hablar de pasos más cortos (y quizás más eficaces) en torno a identidades confederadas entre diversas elaboraciones étnicas anteriores que no por ello han perdido su singularidad. Incluso identidades de “los sin tierra” —¡qué mejor reinvención desafiante que el no-territorio para romper el bloqueo a que habían confinado a muchas identidades territoriales y sociales en general! Sólo aquellos agentes capaces de cuestionar su propia identidad y reinventarla a cada momento como arma de lucha (como instrumento ideológico para la movilización colectiva) tienen algo que decir en este contexto mundial.

Asistimos, en definitiva, a tiempos de gran dinamismo en la descomposición, fragmentación, asimilación y aniquilamiento de anteriores expresiones colectivas, pero también en la formación de nuevos “nosotros”, algunos de ellos esperanzadoramente transmediatos, que entran en la escena mundial como nuevos actores sociales, como sujetos colectivos imprevisibles en gran medida, o al menos todavía no tan fácilmente direccionales como desde el globalismo sistémico se pretende. ¿Podrán poner en jaque a algunas de sus más terribles propuestas disfrazadas de tendencias inapelables?

¹⁸ En realidad, como consecuencia de la acentuación de las anexiones, divisiones estatales, destierros, deportaciones y migraciones de los últimos siglos, lo étnico y lo nacional* han tenido que aprender a concebirse muy a menudo sin la referencia omnipresente de un supuesto “territorio madre”, original o primigenio. *Para una reflexión detenida sobre estos conceptos, véase Piqueras, 1996a y 1997b. Sobre la base racial que subyace a tales construcciones, Piqueras, 1996b.

¹⁹ Hemos de considerar, como dice Amodio (1995), que hasta (bien) entrado este siglo, las viejas identidades étnicas y nacionales no adquieren una referencia universal (propiciada por el capitalismo) en la redimensionalización de sus formas de resistencia. A partir de esa referencia puede producirse en ellas un cambio de horizonte, social y político, que sea también desafiante universalmente al Sistema. Para este autor, las maneras tradicionales de producir y mantener la identidad étnica, *no es sino un aspecto ideológico de la existencia de los grupos*, pues “ya no valen en este contexto de globalización” (1995: 6) (énfasis añadido). No estaría mal, por otra parte, repasar sobre la asimilación de las formas identitarias convencionales a la que aludo en el texto, la obra de Balibar y Wallerstein (1991).

No quisiera finalizar este trabajo sin hacer al menos una breve referencia a ciertas realidades concretas, para ver en alguna medida hasta dónde pueden discurrir, juntas, reflexión y práctica. Qué mejor para ello que atender a algunas de las situaciones sociales como las existentes en el propio país de México, laboratorio privilegiado de ebulliciones populares, en donde “viejas luchas” y reivindicaciones antiguas son reemprendidas y complementadas en la actualidad con aspiraciones “modernas” a través de nuevas formas de actuar y de organizarse de movimientos sociales y políticos.

Dice el autor mexicano Sergio Zermeño que los movimientos sociales en México son como “pequeñas explosiones en un magma candente, de manera que cada una de ellas libera ciertas presiones, pero no deja de ser un momento muy breve en que se destruyen a sí mismas, extremadamente localizadas y sin una conexión acumulativa con otros fenómenos del mismo tipo” (1993: 195).

Por ello, termina advirtiendo que todo movimiento social que pretende un cierto éxito debe ser capaz de sobreponerse a la discontinuidad y a la “sobrepolitización” —en el sentido de que cada cosa que haga tenga que estar referida al Estado.

Creo, sin embargo, que desde que él escribió esto, a mitad de la década de los años ochenta —aunque después ha seguido insistiendo brillantemente sobre los riesgos de domesticación social—, hay ciertos factores que permiten vislumbrar la posibilidad de que comiencen a producirse cambios en este panorama.

Ya desde finales de la década de los años setenta hay un intento de frenar el proceso de dispersión y fragmentación de los sujetos colectivos y de atomización social a que la actual fase capitalista conduce. Enumero algunas de las organizaciones surgidas para superar la dispersión y el aislamiento que obstaculizan recurrentemente las proyecciones globales de los movimientos locales y sectoriales: Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), 1979; Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), 1981; Coordinadora Sindical Nacional (Cosina), 1982; Federación Unitaria de Trabajadores Universitarios (Fsuntu); Coordinadora Nacional del Movimiento Urbano Popular (Conamup), 1980; Frente Amplio en Defensa del Salario y Contra la Carestía (Fndscac), 1982.

Más recientemente —al amparo del impulso del levantamiento zapatista, o directamente conectadas con él y/o con otros movimientos armados que parecen una y otra vez empecinarse en México en desafiar la ideología de “la utopía desarmada”— han ido gestándose plataformas de encuentro cada vez más amplias para aquellas organizaciones, así como para bastantes otras que surgieron posteriormente. Véase el Frente Amplio para la Construcción del Movimiento de Liberación Nacional (FAC-MLN) o el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN).

A algunos de los escasos movimientos exitosos que fueron deudores del movimiento estudiantil mexicano de finales de la década de los sesenta, enraizados en

diferentes especificidades indígenas —cuyo ejemplo paradigmático puede ser la COCEI—, se ha unido en la década de los noventa todo otro conjunto de movimientos que, asentados en lo cultural, el derecho a lo propio y a la tierra, etcétera, van encontrando poco a poco el camino de la política (en su sentido amplio, no sólo institucional o estatal), aprovechando, como dije, la convulsión general y la plataforma de apoyo que supuso el levantamiento zapatista —y siguiendo también, en buena medida, muchas de sus “formas de hacer”, tanto como sus propuestas.²⁰

Averiguar en qué medida los nuevos imaginarios colectivos generados pueden desempeñar un papel importante en la intervención y transformación sociopolíticas,²¹ debe compaginarse para cualquier investigador social con el estudio riguroso de las condiciones sociohistóricas en las que se producen estas revitalizaciones.

Sin ánimo, ni mucho menos, de intentar presentar aquí ese estudio ni de realizar un nuevo análisis sobre dos de los movimientos más diseccionados en México, sí quisiera decir unas palabras sobre ellos para explicar mejor —mediante la referencia concreta— el texto que hasta aquí se ha desarrollado. Se trata precisamente de la COCEI y del movimiento de Tepoztlán, sobre los que he efectuado breves trabajos de campo en dos trimestres diferentes durante los años 1995 y 1996. Con ellos podremos contrastar, dentro de las muchas vías que abren la formación y consolidación de identidades, las posibilidades de movilización del factor étnico-cultural.

La COCEI o la etnicidad politizada

Al fondo del estado sureño de Oaxaca, en el Istmo de Tehuantepec, donde México se angosta entre dos océanos, surge entre 1973 y 1974, en la ciudad de Juchitán —segunda en población del estado, con unos 80 mil habitantes— una organización social que tiene por nombre Confederación Campesino Estudiantil de Juchitán (CCEJ).

²⁰ Un movimiento social presupone tras él un esfuerzo ideológico compartido por las personas, colectivos o sectores de la población que le dan vida, para evidenciar las relaciones sociales que hay tras el orden natural. Puede convertirse en político —si queremos afinar los distingos académicos— cuando alberga un proyecto de transformación estructural, merced a un programa alternativo (más allá de reivindicaciones, objetivos y cambios puntuales). En este sentido, será tanto más “político” cuanto más capaz sea de generar acción autónoma para construir, como dijera Francois Dubet (1982), orientaciones y prácticas, trascendiendo determinismos inmediatos y meras conductas-respuesta.

²¹ Esos imaginarios son interiorizados y, por tanto, promueven una nueva conciencia, la cual es susceptible de movilizar a la acción con renovados bríos y transformarse, por ello mismo, en una auténtica fuerza “física”.

Un reducido grupo de estudiantes juchitecos en México, D. F., habían estado desde finales de la década de los sesenta yendo y viniendo a su tierra con la preocupación creciente de la problemática económica, social, política y cultural que la afligía. Estos estudiantes—"intelectuales" terminaron por hacer coincidir entre sí sus ansias de cambio y consiguieron implicar más tarde a otras personas de prestigio en la ciudad, así como a campesinos juchitecos, merced a las sucesivas reuniones y asambleas cada vez más multitudinarias que se celebraban en el Centro Escolar Federal de Juchitán.

Es a raíz de tales asambleas con la población de Juchitán —en las que participaban sobre todo estudiantes del Tecnológico Regional del Istmo y campesinos— que en 1974 se decidió crear la CCEJ, con unas demandas todavía difusamente formuladas, pero claras en cuanto a las intenciones de quienes en aquella creación participaron, como lo demostrarían en seguida los actos de protesta que iba a proponer y llevar a cabo la citada organización.

La efectividad y repercusión de tales acciones debieron ser muy altas, pues al año siguiente la CCEJ pasó a llamarse COCEJ (Confederación Obrero Campesina Estudiantil de Juchitán), gracias a la incorporación de obreros de la ciudad afiliados al Sindicato de Trabajadores de Oficios Varios. También parece que sus motivos de lucha fueron fácilmente entendidos en el resto del Istmo, dado que ese mismo año la COCEJ volvió a cambiar su nombre por el de COCEI (Confederación Obrero Campesina Estudiantil del Istmo), según se extendieron por la región las reivindicaciones sobre la tierra, en defensa de los bienes comunales y contra el acaparamiento de los latifundistas.

Asimismo, su impronta alcanzó la capital del estado, ubicada al norte, en donde se fundó y pervivió por algunos años la COCEO (Confederación Obrero Campesina Estudiantil de Oaxaca). En ambos extremos del estado (norte y sur) se sucedieron huelgas estudiantiles, protestas obreras, marchas y reivindicaciones campesinas, de tal manera que aquella primigenia organización se había transformado en apenas dos años en un verdadero movimiento social. En adelante se multiplicarían las movilizaciones en los diversos frentes: estudiantil, obrero y campesino. En concreto, en este último se dio un paso muy significativo: la toma de tierras.

En 1981, la COCEI concurrió coaligada con otra fuerza de izquierda mexicana a las elecciones municipales de Juchitán y venció, convirtiéndose en la primera fuerza de izquierda que en todo México arrebatara el poder municipal al PRI. Este movimiento social se había convertido en todo un fenómeno sociológico objeto de interés y estudio de numerosos científicos, periodistas y políticos, dentro y fuera del país.

Ahora bien, como no podía ser menos, había sido objeto de especial atención del gobierno mexicano, que si bien reaccionó algo tarde, ya había comenzado a acosar a la COCEI con todas sus armas —entendiéndose éstas no sólo en sentido metafórico.

Desapariciones, arrestos, represión de manifestaciones y protestas, provocaciones y un largo etcétera de acciones gubernamentales de parecido cariz, concluyeron con la toma violenta —con cuerpos de la policía federal, judicial y estatal— del palacio municipal de la ciudad en 1983.

Más tarde, la COCEI recuperaría el gobierno municipal mediante elecciones, en 1989 y 1992, manteniéndolo hasta la actualidad, sin haber dejado de realizar acciones de contundente carácter político: toma de tierras, corte de carreteras, huelgas por los salarios y los puestos de trabajo, reivindicaciones estudiantiles, etcétera, no sólo en el estado de Oaxaca, sino algunas, como la toma de embajadas, marchas y concentraciones, en la misma capital de México.

Uno de los puntos más importantes de todo esto es que la COCEI es un fenómeno zapoteco —etnia que habita estas tierras desde por lo menos mediados del siglo XIV de nuestro calendario—, y muy en concreto juchiteco, quienes tienen a gala su distinción y orgullo propio, incluso dentro del pueblo zapoteco.²² Su mérito es aún mayor si consideramos que sólo en el Istmo los zapotecos conviven con otros pueblos indígenas (mixes, zoques, chontales y huaves), con quienes comparten un pasado plagado de tensiones bélicas presididas por la hegemonía y el expansionismo zapoteco en la zona.²³

Esto ha motivado serias reticencias, cuando no abierto rechazo por parte de los otros pueblos, hacia un movimiento que es identificado como zapoteco.

Frente a ello, la COCEI ha tenido que afinar su inteligencia política para conseguir unir, a través de la politización de su etnicidad, las dinámicas de identidad y de solidaridad en una coalición de identidades étnicas, o, si se prefiere, indígenas, logrando en parte (las resistencias siguen siendo importantes en muchos sectores de los

²² Las divisiones históricas entre los zapotecos —extendidos desde hace al menos cinco siglos por la práctica totalidad del estado de Oaxaca— no han sido en ningún momento obviadas por los juchitecos, quienes se reclaman protagonistas indiscutibles de todo el movimiento, e incluso siguen recriminando a otros zapotecos su tibieza o incluso colaboración con las instituciones estatales. Así, por ejemplo, la gente de Juchitán continúa llamando “valleros” a los zapotecos del Valle de Oaxaca, en un sentido despectivo que hace referencia a su secular colaboración con las autoridades oaxaqueñas (para los juchitecos aquéllos permanecen dormidos, sin que despierte su conciencia étnica). Peor parte se llevan los zapotecos de la ciudad de Tehuantepec, que son tildados directamente de “traidores”, en recuerdo a su colaboración con la invasión francesa del Istmo, el siglo pasado, en la que los juchitecos presumen de haber sido los únicos en resistirse.

²³ Hoy en día los zapotecos del Istmo, y quizás muy especialmente los juchitecos, siguen manteniendo un complejo de superioridad acompañado de la consiguiente xenofobia hacia el resto de los pueblos istmeños, pero también incluso respecto a “los mexicanos”, todo el resto de los nacionales de México.

pueblos vecinos e incluso de los propios zapotecos —esparcidos por todo el estado de Oaxaca y con notables diferencias culturales entre sí—) hacerlas coincidir en un movimiento de amplias repercusiones sociales, culturales, económicas y políticas en el Istmo de Oaxaca, en el resto del estado e inclusive en todo México.²⁴

Para ello, la COCEI se ha basado en —y ha reavivado proporcionándole una nueva proyección política— el imaginario histórico zapoteco de resistencia frente a los sucesivos invasores de su territorio. En este sentido, las palabras de uno de los actuales poetas juchitecos de fama, Macario Matus, han sido reiteradamente analizadas por los investigadores del fenómeno coceista: “Juchitán es la rama de un gran árbol que es la raza zapoteca [...] y como tal, ha heredado la rebeldía y detesta la sujeción [...] esto es, la raza zapoteca siempre ha sido libre [...] la victoria de la COCEI es la historia de un pueblo”.²⁵

Las fundamentaciones en la raza confieren a la resistencia juchiteca unas connotaciones místicas, que son acompañadas de toda una revitalización cultural e identitaria de lo zapoteco. Desde el primer momento, la reivindicación y sostenimiento de la lengua zapoteca se convierte en objetivo prioritario y a la vez instrumento de lucha de la COCEI. El movimiento artístico y cultural zapoteco, con su foco en Juchitán, es el trasfondo en el que se consolida la fundación de la organización juchiteca, a la vez que acompaña después todo su proyecto.

Por otra parte, los más importantes mitos tradicionales del pueblo zapoteco, del Istmo en general y de los juchitecos en particular, son azuzados en la dinámica combatiente coceista: el mito de la lucha, de la igualdad social y el intercambio económico,²⁶ el mito del “matriarcado” juchiteco —este último se combina también con la versión de la “igualdad de los sexos”. En conjunto, han configurado una autoimagen con el suficiente poder de convicción todavía como para contribuir a la

²⁴ La COCEI tiene hoy implantación —aunque es difícil precisar los niveles de seguimiento y aceptación— en las sierras mixe y zoque, también entre los chontales de la costa, e incluso en las zonas pantanosas de los huaves (aunque aquí en menor medida, dado el tradicional recelo de este pueblo hacia los zapotecos, ya que fueron expulsados por ellos de las ricas tierras que ocupaban, hacia los insalubres pantanos del litoral, siendo obligados por las circunstancias a convertirse rápidamente en pescadores).

²⁵ Véase, por ejemplo, para un serio análisis de contenido del texto del que aquí hemos entresacado unas frases, “Momentos políticos de Juchitán”, L. Aubague (1985).

²⁶ En realidad, la población juchiteca y zapoteca en general presentan en la actualidad una creciente diferenciación en clases, producto de la penetración capitalista en el Istmo, sobre todo en los últimos 150 años. Desde un principio la COCEI optó por los campesinos y obreros, oponiéndose así a la burguesía urbana y agraria zapoteca. Ello no ha sido óbice para que haya resistido el mito de la “igualdad” zapoteca (*más hermanos que ciudadanos*, dirá en un artículo Víctor de la Cruz, 1994, uno de los intelectuales zapotecos), como tampoco para que se deje de representar en el imaginario colectivo a la COCEI como integrada por *todo* el pueblo juchiteco y zapoteco del Istmo.

movilización popular (véase Campbell, 1992 y 1993), siendo también fuente de las reivindicaciones zapotecas: las relaciones sociales basadas en la reciprocidad (se habla con insistencia del *guendalizaa*: trabajo comunal o de cooperación recíproca), el uso de la lengua propia y el profundo apego a las tradiciones y a la cultura, así como se invoca la continuidad con una historia de resistencia que “marcó” la caracterización del pueblo juchiteco (zapotecos).

Pero no se piense que la COCEI se detuvo en este nivel de convocatoria. Antes bien, ha sabido conjugarlo con demandas e intervenciones muy concretas en el terreno de lo local, con una elevada efectividad práctica, como se ha venido diciendo, en la recuperación de tierras y/o la detención de su proceso acaparador; se ha opuesto a un sinnúmero de especulaciones que se ceban en esta región de México, y en algunos casos ha logrado frenarlas, o al menos contenerlas;²⁷ ha logrado créditos y subsidios para los campesinos zapotecos y no zapotecos de buena parte del Istmo, así como también mejores salarios e indemnizaciones para la población obrera. Y ha tenido éxito, lo cual no es nada despreciable, en hegemonizar la identidad zapoteca por sobre proyectos y productos culturales híbridos que desde las instancias de poder se proponen para el conjunto de la población mexicana.

Como dice Campbell:

[...] la renovación cultural de la COCEI no es meramente una revaluación de la cultura zapoteca y de la herencia cultural del Istmo, sino un proceso dinámico, creando nuevas interpretaciones de lo que significa ser zapoteco del Istmo e iniciando nuevas estrategias para la reproducción de la comunidad dentro de los parámetros de la economía política moderna en México (1992: 30).

Es la combinación de estos logros, digamos “materiales”, unidos a aquellas apelaciones simbólicas y míticas de lo zapotecos, lo que permite explicar el relativo éxito de la COCEI y del movimiento zapotecos en sí, en un periodo que va ya camino de los 30 años, sobre todo si hacemos un repaso de lo que ha pasado con otros movimientos y luchas dados en México en ese espacio de tiempo.

Dicen Binford y Campbell: “La COCEI ha sido un fenómeno singular en la política rural mexicana, ya que el movimiento combina una identidad colectiva provincial, étnica e incluso xenofóbica y un programa político local de base, con un ecléctico e internacionalmente informado proyecto político e ideológico” (1993: 16).

En la misma obra, Zermeño añadirá: “Ésta es, por tanto, la situación que prevalece en una ciudad en la que un grupo de jóvenes progresistas y democráticos [...] tiene

²⁷ Uno de los últimos macroproyectos al que se enfrenta la COCEI es el tren transoceánico que se tiene proyectado con capital multinacional.

que luchar contra los titanes de la geopolítica Este-Oeste, el ancestral autoritarismo del Estado mexicano, y los caciques y monopolistas del área” (1993: 200).²⁸

“Éxitos” de una organización convertida en movimiento político fuertemente arraigado ya en el Istmo oaxaqueño. Un movimiento que no por eso ha tenido que dejar de luchar contra todo tipo de cooptaciones, manipulaciones y folklorizaciones de sus propuestas, ni deja de conocer divisiones internas, en contra de lo que repite el imaginario mítico propio, tanto entre zapotecos como entre éste y los restantes pueblos de la región. No puede pasarse por alto, en este sentido, que la COCEI no ha logrado atraer con igual fuerza a los otros pueblos autóctonos del Istmo.

Tampoco contra su ideario e imaginario colectivo ha podido conseguir esa “agricultura campesina de intercambio recíproco”, al margen de las dinámicas del capital, ni el “desarrollo autóctono”, frente a la especulación de las grandes plantas contaminantes y proyectos de industrialización dependiente en general que se abaten sobre la zona. Pero los sigue desafiando en su ideario y en su capacidad de movilización popular, así como en sus luchas y acciones concretas, que no por parciales son menos eficaces, como hemos dicho.

Conviene insistir, además, en que todo ideario, toda subjetividad, puede cobrar mayor fuerza material cuanto más se extiende, ganando conciencias de colectividades e individuos, los cuales sí tienen capacidad transformadora real —potenciada, o digamos también que posibilitada precisamente por aquel ideario.

En este orden de cosas, repetiremos que son las concretas reivindicaciones y logros culturales, políticos y económicos los que han hecho sumarse al proyecto coceista a grandes sectores de la población zapoteca marginados del desarrollo y vejados en su identidad. Pero también han permitido engancharse a esta ilusión común a muchas personas de otros pueblos, demostrando así la posibilidad de entendimiento interétnico a pesar de las diferencias sociohistóricas y de las cosmovisiones dispares de las que se parte.

La etnicidad politizada puede moldearse perfectamente en una confederación de (anteriores) identidades étnicas, para confluir en proyectos comunes de transformación socioeconómica (algo que también emana del proyecto zapatista en Chiapas) y permitir quizá, en un futuro, nuevas combinaciones o construcciones identitarias: la de un panindigenismo, por ejemplo. ¿Quizás, en algún momento, la de todos aquellos que intentan ser dejados al margen del sistema de acumulación mundial?

Buena parte de los miembros activos de la COCEI tiene claro, en cualquier caso, que los factores de etnicidad y de clase, lejos de entorpecerse por necesidad, pueden, conscientemente combinados, resultar un elemento explosivo.

²⁸ En ambas citas la traducción es propia.

Tepoztlán: cuando la política busca la etnicidad

Tepoztlán es una localidad situada a unos 70km de México, D. F., en el estado de Morelos. Cabecera municipal del municipio que lleva su nombre y que comprende los pueblos de Santa Catarina, Santiago Tepetlapa, Ixcatepec, San Juan Tlacatenco, Santo Domingo Ocotepc y Amatlán, amén de las congregaciones de San Andrés de la Cal y la colonia Adolfo López Mateos. En conjunto, cuenta con unos 25 mil habitantes, de los cuales 15 mil, aproximadamente, corresponden al pueblo de Tepoztlán. Éste ha contado tradicionalmente con la agricultura como principal fuente económica de sus habitantes, que en las últimas tres décadas ha sido reemplazada en importancia paulatinamente por el sector servicios (comercio y hostelería)²⁹ dada su proximidad a la capital.

Precisamente esta proximidad y su privilegiada ubicación al pie de las estribaciones de la impresionante sierra del Ajusco, no sólo han motivado que sea un centro turístico y residencial de gran importancia en el interior de México, sino que también han hecho del pueblo objeto de toda clase de especulaciones relacionadas con estas condiciones.

Así, en las últimas cuatro décadas, “el pueblo” —referencia ideática que en boca de los tepoztecos puede aludir tanto a la localidad como al común de sus habitantes, concebidos como formando una unidad armónica que ultrapasa la mera dimensión física— ha tenido que oponerse a sucesivos proyectos de “desarrollo” que se le quisieron imponer: un primer intento de construir un club de golf en 1962 (previamente se había proyectado una carretera de vía rápida, en 1960); después un teleférico que debía ir desde la pirámide que se encuentra arriba de la sierra a cuyos pies está Tepoztlán, hasta el mismo pueblo, en 1976; un periférico alrededor de la localidad, en 1986; un “tren escénico”, meramente turístico, en 1991; aparte de toda una serie de negocios de empresas multinacionales, tipo McDonald’s, Samborns, Sumesa, así como cabarets, *night clubs*, etcétera.

La conciencia de comunidad que han tenido, unida al poco visible interés crematístico que les podían producir tales proyectos, parecen haber estado en la base de las sucesivas oposiciones y enfrentamientos, con resultados además exitosos: ninguno se llevó a cabo.

El último eslabón hasta el momento en esta cadena se produce cuando una firma privada, la ks (por las iniciales de su director, Kladt Sobrino), quiere hacer un club

²⁹ Hay numerosos trabajos que describen de manera socioeconómica e incluso histórica la realidad de Tepoztlán, entre ellos los de dos de los grandes clásicos de la antropología social estadounidense: Robert Redfield y Oscar Lewis. Pero a quien quiera obtener una visión mucho más completa de aquella realidad, me permitiría recomendarle la obra de Claudio Lomnitz (1982).

de golf en los terrenos del municipio. La ks había tenido sus precedentes en la Inmobiliaria Monte Castillo y Club de Golf Monte Castillo S. A., que había comprado —o había conseguido, mediante “dación en pago”—, en las décadas de los años sesenta y setenta, predios rústicos de los terrenos comunales de Tepoztlán (a pesar de que éstos, según el Código Agrario vigente en México desde 1943, no pueden ser vendidos ni adquiridos por vía de prescripción, ni son en general transmisibles desde ningún punto de vista). Sin embargo, como resulta frecuente en todo el país, un buen número de comuneros accedió a “ceder” terrenos con la aquiescencia de las autoridades municipales (en la actualidad los tepoztecos hablan de los engaños y presiones de que fueron objeto por parte de la inmobiliaria para conseguir esas tierras).

En 1994, un grupo de inversionistas, nuevos dueños de aquellos terrenos que habían sido comprados, agrupados en torno a las siglas ks, albergaron el proyecto de construir en tales predios un club de golf con un complejo residencial y de servicios de lujo. Con tal propósito comenzaron los trámites y negociaciones para conseguir los permisos pertinentes.

Enteradas tanto las autoridades tepoztecas como el conjunto de la población de tales propósitos, se produjeron no pocas dudas y divisiones entre quienes recelaron de los motivos³⁰ y quienes vieron una gran oportunidad de “desarrollo” turístico y comercial para Tepoztlán (entre éstos, sobre todo, comerciantes y hosteleros, pero también personas con elevada precariedad laboral y/o muy escasos recursos). En cualquier caso, terminó formándose un Comité de Información integrado por algunas de las personas más imbricadas en la vida social y política de la localidad, que en su mayoría temían efectos desastrosos.

Explicar qué ocurrió y por qué desde esta primigenia división y tibieza general de la población —que pasó, incluso, por la venta de terrenos sin grandes problemas de conciencia— se llegó a los acontecimientos que se sucedieron en 1995 y que acabó con la práctica totalidad de “el pueblo” en la calle, tomando el palacio municipal y “desconociendo” a sus autoridades municipales y comunales por considerarles “traidores” y pactantes con la firma ks, supondría un análisis en profundidad que se escapa a las posibilidades de este trabajo. No obstante, sí proporcionaré unas rápidas

³⁰ Los principales motivos que se adujeron para ello son el aluvión de personas extranjeras que vendrían a residir en los límites municipales con derechos completos de ciudadanía, que podrían imponer sus intereses y costumbres e incluso terminar siendo mayoría en las votaciones municipales; el presumible cambio acelerado de vida que tal proyecto impondría, en caso de llevarse a cabo; la exclusividad de sus beneficiarios, entre los que no se encontrarían los de casa y, sobre todo, la recalificación y destino de terrenos que dejarían de ser productivos para los tepoztecos, así como la irreparable pérdida de agua que el campo de golf conllevaría para unas tierras ya escasas de tal recurso.

referencias sobre los principales actores de la trama y lucha de oposición tepozteca al club de golf, sobre el imaginario colectivo que cobró cuerpo y hegemonía en la población en un lapso de apenas un año y sobre el ideario político-reivindicativo que, en consecuencia, se abrió camino también entre las gentes de Tepoztlán.

Digamos, para empezar, que rivalidades internas en el PRI local habían dejado a notables personas de influencia en la población enfrentadas al gobernador del Estado y a “su” candidato a la presidencia de Tepoztlán en anteriores elecciones. Eran, en su mayoría, mujeres que en un grado u otro podían ser consideradas como grupo de presión. A raíz de los primeros conflictos decidieron constituirse en asociación formal: La Mujer Tepozteca, que cobró un alto protagonismo en la concienciación y movilización del pueblo contra el club de golf (desafiando al gobernador de Morelos, Jorge Carrillo Olea —quien se había convertido en su enconado enemigo—, por su apoyo a ultranza del proyecto).

Del combativo y duradero movimiento magisterial mexicano, otras personas de la localidad, también en su mayoría vinculadas al propio Partido Revolucionario Institucional (PRI),³¹ habían formado una autodenominada Coordinadora Democrática, que pretendía, asimismo, organizar el voto contra la facción del gobernador de Morelos. Ambas asociaciones comenzarían a dirigir sus esfuerzos contra el citado proyecto del club de golf cuando precisamente desde el gobierno del Estado, y desde sus ámbitos de confianza en el gobierno municipal de Tepoztlán, se puso el empeño en defenderlo y llevarlo adelante. En esta liza no tardaría tampoco en entrar el Partido de la Revolución Democrática (PRD) —otro hijo, esta vez prófugo, del PRI—, que consiguió así una alianza estratégica fundamental con aquellas otras fuerzas tepoztecas.³²

A ellas no tardarían en sumárseles algunos grupos ecologistas de la localidad y también, por fin, la Iglesia, sobre todo a través de sus asociaciones comunitarias de base, nada despreciables en su implantación popular en Tepoztlán.

Del conjunto de organizaciones nombradas, así como de la incorporación de autoridades ejidatarias y comuneras, nació en febrero de 1995 el Comité de Unidad

³¹ Una de las cosas que más entorpecen la comprensión de los procesos político-sociales mexicanos, dado que es de las que más tarda en percatarse el investigador, es que gran parte de lo social y lo político en México surge del propio PRI, a través de sus múltiples vías de integración, facciones, divisiones, vertientes. El PRI en el México de los últimos 60 años es como la “abeja reina” a partir de la cual todo cobra vida.

³² Los vecinos de Tepoztlán suelen decir que a las personas más notables de la localidad “los partidos les valen, los utilizan para sus intereses”. Esto traduce el hecho frecuente de que las siglas partidistas, a escala de pequeña comunidad, tienden a servir de rótulo a intereses sectoriales, corporativos o incluso personales.

Tepozteca (CUT) —tomando el relevo al anterior Comité de Información—, que en breve tiempo logró crear un clima dominante de oposición al club de golf, gracias también al apoyo que inmediatamente recibió de ciertas agrupaciones gremiales, como la de taxistas, y también de algunos comerciantes.

Tras numerosos sucesos que hicieron crecer la tensión en Tepoztlán contra el macroproyecto privado y sucesivos desencuentros con las autoridades municipales y estatales, el 24 de agosto de 1995 una masiva manifestación de tepoztecos tomó la presidencia municipal y decretó “la desaparición de poderes en el municipio”, reteniendo a las autoridades municipales, puesto que habían dado su autorización a la construcción del susodicho club de golf a espaldas de “el pueblo”.

Los gobiernos estatal y federal no reconocieron, a su vez, al Ayuntamiento “libre y popular” de Tepoztlán, que al mes siguiente de aquellos sucesos fue elegido por sufragio popular directo, barrio por barrio, sin mediaciones partidistas ni institucionales ningunas, y el conflicto se agravó. Barricadas en el pueblo con guardias permanentes para prevenir la irrupción policial o militar, marchas, encierros, manifestaciones de protesta en la capital del estado, Cuernavaca, y en México, D. F., fueron algunas de las muchas expresiones que adquirió la confrontación popular de este municipio, en la que muertos, desaparecidos y detenidos fueron, una vez más, moneda frecuente.

En menos de un año, estar o no en contra del club de golf había significado ser de “el pueblo” (en su alusión mítica unitaria) o ser un traidor a “el pueblo”. Interpelaciones como las de “fuereños” u “ojetes” cobraron aquí un renovado significado, precisamente para aludir a la condición de traidor (se dio el caso de que vecinos de la población tuvieron que abandonarla por su conocido apoyo al club de golf); mientras que otras expresiones, como “güeros”, hacen referencia de forma explícita a la no mexicanidad ancestral de quienes así son interpelados (“los mexicanos de verdad no pueden ser güeros”, decían los vecinos, en clara alusión a los directivos de las empresas privadas que centraron sus proyectos en el municipio y a las autoridades estatales y federales que les apoyaban).

La aglutinación en torno al referente identitario de “el pueblo” había sido un éxito, mostrándose como un poderoso instrumento de movilización. Viejas alusiones del imaginario colectivo se retomaron con fuerza, junto con otras de nuevo cuño: la figura de Zapata —azuzada también por el levantamiento zapatista de Chiapas— fue enarbolada con insistencia durante todo el conflicto;³³ la reivindicación sobre “usos y costumbres” de las comunidades o el derecho al usufructo de las tierras fueron

³³ “*Si Zapata viviera, con nosotros estuviera*”, o “*Zapata vive, la lucha sigue*”, son algunas de las frases repetidas por doquier. No hay que olvidar que Emiliano Zapata era originario de Morelos.

barajadas con referencias a la ecología y el respeto a los recursos naturales en ese redescubrimiento reflexivo de la propia identidad, vinculada con el entorno al que antes aludíamos.³⁴

Todo ello envuelto en alusiones a “las luchas históricas del pueblo nahua”, y muy en concreto del tepozteco, en las que el último de sus legendarios reyes es recuperado (y elevado a la categoría de dios) como símbolo de resistencia y dignidad frente a los sucesivos invasores del territorio. En este sentido, la movilización popular contra el club de golf terminó por ampliar el espectro de reivindicaciones y del redescubrimiento de derechos de los habitantes de Tepoztlán.

Sin embargo, el tono paulatinamente ascendente de autocentramiento en el pueblo, lo tepozteco y sus costumbres, etcétera, no siempre ha resultado positivo para los objetivos de la población, dado que ha llegado a tal nivel de referencialidad exclusiva que se desconfía de todo aquel que no proceda de generaciones también tepoztecas (fenómeno de racificación de la identidad cultural). La xenofobia ha llegado a niveles insospechados hace sólo dos años, con amenazas, insultos e incluso acciones físicas contra personas consideradas “fuereñas”, o contra sus posesiones, en una exacerbación de los límites del “nosotros”.

Pero la población de Tepoztlán es mestiza casi en su totalidad y ha perdido el idioma náhuatl, así que aquí lo tepozteco, aunque encierra una alusión a las raíces indígenas, ya no se puede apoyar sólo en ellas, sino que queda obligatoriamente circunscrito al pueblo, a la comunidad de Tepoztlán, aunque eso sí, de forma exclusiva para quienes de él son por ascendencia de generaciones. Esto ha motivado también, en consecuencia, una agudización de las divisiones entre “tepoztecos-tepoztecos” y “fuereños”, entre “tepoztecos-tepoztecos” y “tepostizos”, como así llaman a aquellos a quienes viven en la localidad, pero no son de descendencia tepozteca, por más años que lleven en ella o, incluso, aunque hayan nacido allí.

³⁴ Junto a estas vindicaciones “modernas” (o *posmodernas*) aparece una y otra vez en las movilizaciones étnicas la mitología del amor a la tierra y su carácter sagrado, que hace que para los seres humanos sea algo más que mera mercancía para comprar o vender, o que aquéllos no puedan concebir que se convierta en propiedad individual: “herencia de nuestros antepasados y patrimonio de las generaciones venideras”, repetirán muchos de los discursos movilizados en este sentido. Pero si bien es cierto que la referencia ideática de numerosas poblaciones autóctonas de América y de otros continentes contiene todavía muchas de estas connotaciones sobre la tierra, en general hoy en día suponen más un intento de racionalización y de cohesión posmovilización que un auténtico factor activador de la misma. Así ocurre en el caso de Tepoztlán, donde la mayoría de las personas han comerciado con la tierra y hace tiempo que están acostumbradas a ver implantadas las relaciones capitalistas en ella.

Especial animadversión se adquirió, asimismo, contra los “tepoztricos” (aquellos que se construyeron residencias en los terrenos del municipio³⁵), con lo cual, si bien se logró una mayor cohesión entre los “tepoztecos de siempre” y claridad frente a los especuladores y personas afincadas sin vinculación de intereses con el pueblo, también se fragmentaron posibles sumatorias de fuerzas que otros residentes habrían proporcionado, y que habían venido haciendo en su oposición manifiesta al club de golf, y que en uno u otro grado se sienten —o se sentían— identificados con la comunidad.

Todas estas tensiones fueron aprovechadas por las instancias estatales y federales para intentar romper la lucha tepozteca y socavar las bases sociales de su Ayuntamiento popular. Por otro lado, mostraron bien a las claras la falta de una proyección política más amplia en la mayor parte de la población tepozteca, fuera de los objetivos inmediatos contra el club de golf y la recuperación de ciertos derechos materiales —en forma del efectivo control de las propias tierras y los recursos naturales en general— y supuestamente culturales, que su movilización cotidiana sí había hecho despertar.

Vemos, en definitiva, cómo en Tepoztlán de nuevo los actores sociales se unieron en torno a la identidad cultural para acrecentar sus posibilidades de transformación, al acicatear las conciencias de los individuos y, por tanto, su movilización fáctica. Esa identidad se nutrió también de nuevo de un imaginario en torno a la lucha ancestral, recuperación del sustrato indígena y de autoctonía, etcétera, en una comunidad en la que también el sentimiento de superioridad y la xenofobia respecto a los vecinos es palpable.³⁶

De hecho, las relaciones económicas y sociales de privilegio de la cabecera municipal respecto a los restantes pueblos que integran el municipio, no han favorecido precisamente el apoyo mayoritario del resto de las poblaciones a la “lucha de Tepoztlán”, que en buena medida —salvo notables excepciones colectivas— ha sido vista por sus vecinos municipales y extramunicipales como algo de casi exclusiva incumbencia de esta cabecera municipal.

Paradójicamente, tampoco puede pasarse por alto que el movimiento tepozteco ha sabido granjearse la simpatía de muchas otras experiencias combativas mexicanas, llegando a convertirse en un símbolo de la resistencia comunitaria contra los grandes poderes institucionales e intereses del gran capital.

³⁵ Así lo hicieron, dadas las condiciones naturales del municipio, ciudadanos del Distrito Federal, entre ellos o además, personalidades de la política, del mundo empresarial o artístico, tanto mexicanos como extranjeros. También bohemios y personajes de la contracultura de pasadas épocas.

³⁶ Aunque en este caso no hay una distinción étnica con ellos, dado el mestizaje dominante en todo el estado de Morelos.

A la postre, coincido con autoras como Marta Casaus (1995), en cuanto a que en México, como en tantos otros lugares de América, las luchas de los frentes revolucionarios —y de otros sujetos políticos, armados o no—, si no lograron el poder, sí han abierto espacios para el surgimiento de nuevos actores y han activado la irrupción de grupos y movimientos sociales y políticos, posibilitando la agenda de la etnicidad, la cultura, el género, lo ecológico, etcétera. Estas “agendas” se traducen en imaginarios aglutinantes y movilizadores de incalculable fuerza que son susceptibles de retroalimentarse con específicas —y dramáticas— condiciones materiales, estimulando aún más la movilización social.

Sus posibilidades en el logro de objetivos de tantos y tantos sectores sociales, pueblos, colectividades o sociedades enteras, radican en su potencial transformador, y éste será mayor cuanto mayor sea la intención de confluir en luchas totales, reencontrando y redimensionando el factor de clase, aunque sólo sea para entender y combatir la propia inserción de unas u otras poblaciones en la división internacional del trabajo. Es decir, deviene perentoria una reflexión integral, lo más integral posible, de los diferentes sujetos colectivos que entran en escena hoy contra los distintos ámbitos de explotación y opresión, si no quieren constituirse en movimientos más o menos domeñados y puntuales, actores de una “nueva institucionalidad” (Romero, 1992), que canalicen los conflictos impidiendo su explosividad.

Los movimientos de las formaciones sociales dependientes resultan de integraciones más o menos logradas entre componentes heterogéneos que pueden debilitarse o fortalecerse mutuamente según las coyunturas (Dubet, 1982), pero también según la propia proyección (conciencia) política de los actores sociales que los ponen en juego. Actores que devendrán tanto más sujetos en cuanto que sean capaces de controlar esos componentes de su identidad, reformulándolos o incluso reinventándolos si fuera necesario (las redefiniciones identitarias abren nuevas estructuras de plausibilidad), para desafiar las cambiantes coyunturas de dominación, para escapar así de la pretendida inexorabilidad de las tendencias sistémicas o de la supuesta inevitabilidad de “las leyes” de la economía.

Bibliografía

- Amodio, E. (1995), “Los indios metropolitanos. Identidad étnica, estrategias políticas y globalización entre los pueblos indígenas de América Latina”, en VV. AA., *Globalización y construcción de identidades y diferencias, conflictos y transformaciones socio-políticas en América Latina*, Simposio Internacional, documento de trabajo, Caracas, ALAS.

- Aubague, L. (1985), *Discurso político, utopía y memoria popular en Juchitán*, Oaxaca, Instituto de Investigaciones Sociológicas.
- Augé, M. (1995), *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa.
- Balibar, E. e I. Wallerstein (1991), *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala.
- Béjar, R. y H. Cappello (1990), *Bases teóricas y metodológicas en el estudio de la identidad y el carácter nacionales*, Cuernavaca, UNAM-CRIM.
- (1988), *La conciencia nacional en la frontera norte mexicana*, Cuernavaca, UNAM-CRIM.
- Binford, L. y H. Campbell (1993), "Introduction", en H. Campbell, L. Binford, M. Bartolomé y A. Barabás (eds.), *Zapotec Struggles. Histories, Politics, and Representations from Juchitán, Oaxaca*, Washington y Londres, Smithsonian Institution.
- Campbell, H. (1993), "Class Struggle, Ethnopolitics, and Cultural Revivalism in Juchitán", en H. Campbell, L. Binford, M. Bartolomé y A. Barabás (eds.), *Zapotec Struggles, Histories, Politics, and Representations from Juchitán, Oaxaca*, Washington y Londres, Smithsonian Institution.
- (1992), "Juchitán: la política de revitalización cultural en una comunidad zapoteca del Istmo", *Guchachi'reza*, núm. 33, Juchitán.
- Casaus, M. (1995), "El movimiento social de mujeres en América Central", *África-América Latina. Cuadernos*, núm. 19, Madrid, Sodepaz.
- Ceceña, A. E. (coord.) (1995), *La internacionalización del capital y sus fronteras tecnológicas*, México, El Caballito.
- De la Cruz, V. (1994), "Hermanos o ciudadanos: dos lenguas, dos proyectos políticos en el Istmo", *Guchachi'reza*, núm. 21, Juchitán.
- De la Garza, E. (coord.) (1992), *Crisis y sujetos sociales en México*, 2 vols., México, CIIH-UNAM.
- Dubet, F. (1982), "Movimientos sociales en Francia; el caso de Occitania", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 44, núm. 1 y núm. 2, México.
- Erikson, E. (1990), *La identidad*, Madrid, Taurus Humanidades.
- Freire, P. (1970), *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- García, E. (1995), *El trampolín faustic*, Alzira, Editorial Germania.
- Giddens, A. (1993), *Central Problems in Social Theory. Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Hong Kong, MacMillan Press.
- Gouldner, A. (1983), *Los dos marxismos*, Madrid, Alianza Universidad.
- Jordan, G. y Ch. Weedon (1994), *Cultural politics. Class, Gender, Race, and the Postmodern World*, Oxford-Cambridge, Blackwell Publishers.
- Lamo de Espinosa, E. (1996), *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia*, Oviedo, Ediciones Nobel.

- Lomnitz, C. (1982), *Evolución de una sociedad rural*, México, FCE.
- Mato, D. (1995), *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Montero, M. (1994), “Autocentrismo y construcción de identidades negativas”, en D. Mato (coord.), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Caracas, UNESCO-Nueva Sociedad.
- (coord.) (1987), *Psicología política latinoamericana*, Caracas, Panapo.
- Moscoso, L. (1992), “Lucha de clases: acción colectiva, orden y cambio social”, *Zona Abierta*, núm. 61 y núm. 62, Madrid.
- Ortiz, R. (1980), *A consciencia fragmentada*, Río de Janeiro, Paz e Terra.
- Piqueras, A. (1997a), *Conciencia, sujetos colectivos y praxis transformadoras en el mundo actual. Textos para la transformación*, Madrid, Sodepaz.
- (1997b), “Expresiones político-territoriales de las identidades colectivas étnicas, regionales y nacionales desde la perspectiva de la Península Ibérica”, en VV. AA., *Sociología y sociedad en el contexto de la reestructuración internacional*, La Habana, Universidad de La Habana.
- (1996a), “Lo étnico y lo nacional en el proyecto del macro-Estado. El caso de Europa”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades SOCIOTAM*, vol. VI, núm. 1, Ciudad Victoria, CEMIR-Universidad Autónoma de Tamaulipas-UNAM.
- (1996b), “La argumentación circular de la identidad y la racificación del elemento étnico-nacional”, *Acta Sociológica*, núm. 18, México, Fac. de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.
- Romero, L. P. (1992), “La reforma del Estado y los movimientos sociales regionales”, en J. Alonso, A. Aziz y J. Tamayo (coords.), *El nuevo Estado mexicano, Vol. II, Estado y Política*, México, CIESAS-Nueva Imagen.
- Sampaio-Silva, O. (1994), “Diversidade sócio-cultural: particularização e universalização em um contexto de complementaridade na identidade coletiva: considerações metodológicas e ético-sociais”, en D. Mato (coord.), *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe*, Caracas, UNESCO-Nueva Sociedad.
- Sztompka, P. (1991), *Society in Action*, Cambridge y Oxford, Polity Press/Basil-Blackwell.
- Toledo, V. (1990), “Modernidad y Ecología. La nueva crisis planetaria”, *Ecología política*, núm. 3, pp. 9-22.
- Tortosa, J. M. (1992), *Sociología del sistema mundial*, Madrid, Tecnos.
- Touraine, A. (dir.) (1990), *Movimientos sociales de hoy*, Barcelona, Hacer.

Traverso, M. (1995), *Sobre la identidad o autoimagen negativa de los latinoamericanos*, mecanografiado.

Zermeño, S. (1996), *La sociedad derrotada*, México, Siglo XXI.

_____ (1993), “COCEI: Narodniks of Southern Mexico?”, en H. Campbell, L. Binford, M. Bartolomé y A. Barabás (eds.), *Zapotec Struggles. Histories, Politics and Representations from Juchitán, Oaxaca*, Washington y Londres, Smithsonian Institution.

Latinoamericanismo y globalización

José Miguel Salazar (†)

Universidad Central de Venezuela, Venezuela

Globalización y cambio social

Uno de los tópicos que recientemente encontramos referidos con mayor frecuencia en los medios de comunicación social, en los predios académicos, en las más diversas esferas de la vida actual, es el de la globalización. Esa pareciera ser la agenda del presente y del futuro próximo. Autores como Morin y Kern (1993) nos dicen que vamos hacia una era planetaria de una sociedad cosmopolita y universal en la cual adquiere sentido hablar de una *Terra patria*, y donde todos seremos ciudadanos de una sola nación. Planteado de una forma un poco diferente, ya con anterioridad habíamos oído hablar del internacionalismo proletario y de un mundo ideal en que las contradicciones de clase, y por ende las nacionales, desaparecerían: un mundo en que triunfaría un socialismo humanista.

Ambas cosas: tanto el cosmopolitanismo, como el internacionalismo proletario, no pasan de ser buenos deseos. Sin embargo, sería absurdo dejar de registrar que algo está pasando recientemente que no puede ser ignorado. No es que la globalización sea algo nuevo, o que sea parte de un proceso continuo que ha estado ocurriendo desde que la humanidad existe, o que sea sometido a flujos y reflujos. Es evidente que en relación con la globalización se dan momentos críticos en los cuales el proceso se acelera, como pareciera ser el caso del presente. Aun cuando han debido existir muchos otros momentos históricos de aceleración crítica del proceso, es suficiente que recordemos la globalización revolucionaria que surgió a partir del viaje de Colón de 1492, que tantas consecuencias acarreo para el futuro de la humanidad.

La globalización de hoy en día no se basa en el descubrimiento de nuevos territorios, sino que es básicamente una globalización comunicacional y una globalización económica. Algunos piensan que esto debe llevar a una globalización psicológica y que muy pronto veremos surgir el hombre cosmopolita, que se sentirá bien en cualquier lugar del mundo.

Pero esto no es tan sencillo. El cambio psicosocial no funciona de la misma forma que los cambios a niveles macro sociales. Hace mucho tiempo que los teóricos del cambio social han llamado la atención al fenómeno del rezago entre niveles y cómo los cambios psicosociales, que deberían ser resultantes de cambios económicos o sociales, cuando ocurren, toman mucho más tiempo que los anteriores. Por tanto, aun cuando en todos los países se instaurara la comunicación globalizada, un sistema económico global y aun una formación política que englobara a todos los seres humanos, ello no implicaría que a continuación se obtendría la homogeneización psicosocial.

Y no es solamente cuestión de rezago, creo que la evidencia que han acumulado los expertos que trabajan en la problemática de la aculturación puede ser aleccionadora en relación con la problemática.

Los estudiosos de los procesos de inmigración, como por ejemplo Berry (1980, 1997), han señalado la coexistencia de cuatro procesos en el caso de sujetos que cambian de residencia y van a vivir a otra sociedad: la *asimilación*, cuando el individuo desestima los valores y conductas de su país de origen y acepta los del país receptor; la *integración*, cuando el sujeto considera importante funcionar de manera adecuada dentro de la sociedad receptora y se integra a ella, pero sin renunciar al mantenimiento de sus propios valores e identidad; la *separación*, cuando los inmigrantes forman sus propios enclaves culturales dentro de la sociedad receptora y viven su propia vida en ellas y, finalmente, la *marginalización*, que implica un aislamiento psicológico tanto de la sociedad receptora como de la sociedad de origen. Es evidente, en sociedades como las de Canadá y Estados Unidos, que el grado de asimilación es cada día menor y que de la sociedad del *melting pot* se está pasando a sociedades signadas por un multiculturalismo consciente.

Si ello ocurre en el análisis de sociedades específicas —pensando en sujetos que voluntariamente han abandonado su país de origen—, si extrapolamos al nivel de múltiples sociedades, es lógico pensar que cualquier cambio inducido desde afuera, ya sea comunicacional o económico, se enfrentará a grupos mayoritarios que optarán por el equivalente de la *separación* descrita por Berry (1980, 1997) o, a lo sumo, por el equivalente de la *integración* que, como hemos visto, no implica el abandono de sus valores y formas tradicionales de conducta.

Es evidente que si sólo una porción de los inmigrantes adquiere la asimilación en los nuevos países, cuantimás difícil es que los miembros de una sociedad, que mantienen cierta integridad, lleguen a adoptar patrones de otras sociedades de manera integral. Es diferente tomar elementos útiles e integrarlos a su sociedad sin que ésta pierda su carácter.

Sin embargo, es bueno anotar que el hombre cosmopolita —que podríamos considerar el individuo asimilado a la “cultura universal”—, existe y ha existido por mucho tiempo, tanto en los grupos elitescos intelectuales y religiosos, y ahora entre el *jet-set* internacional, pero siempre ha sido una minoría. Sin embargo lo que se está planteando, y queremos refutar, es que la globalización comunicacional y económica traerá la globalización psicológica masiva.

Cuando se maneja la argumentación de que ver el mismo programa de noticias en red global o consumir el mismo tipo de producto llevará a una homogeneización del ser humano, se enfrenta al hecho real que le resultaría paradójico de que lo que estamos evidenciando es el surgimiento y reforzamiento de identidades cada vez más específicas y que frecuentemente tienen el carácter de ser identidades étnicas: identificaciones con grupos humanos específicos, no con estados existentes o con una comunidad universal. Los indios de Chiapas usan internet para reafirmar su identidad no cosmopolita; en algunos lugares el acceso a la radio y la televisión ha permitido el renacimiento de idiomas olvidados y la recuperación del orgullo de lo propio *Vs.* la difusión etérea de lo universal.

La globalización psicológica, el que lleguemos todos a comportarnos de acuerdo con un patrón de país moderno —léase Estados Unidos—, no será verdad en el siglo XXI. Ni siquiera ha podido ser verdad dentro de Estados Unidos mismo, donde el proceso de asimilación de la población hispana les ha resultado un hueso duro de roer. Más difícil, por tanto, sería lograr el cambio en comunidades que poseen sus propias tradiciones, sus propias costumbres, sus propios mitos de descendencia y que, en menor o mayor grado, mantienen ese orgullo de lo propio y de identificarse con una categoría social que les permite trascendencia y sentido de pertenencia.

Pero el orgullo de lo propio no está limitado a identidades restringidas que han recobrado vigencia, también las identidades supranacionales han cobrado importancia. Lo que parece evidenciarse es que el lugar psicológico que ocupaban las identidades nacionales o el nacionalismo —que siempre giraba alrededor de un Estado integrador— se ha difuminado y hoy pueden ser tan importantes psicológicamente las identidades nacionales como las que hemos denominado cuasi-nacionales y que cuestionan la vigencia o posibilidad de la globalización psicosocial.

Identidad y categorías

Pero al hablar de identidad debemos señalar que, en relación con tan polisémico término, por lo menos cuando es referido a identidad nacional y conceptos conexos, es posible identificar en la literatura de las ciencias sociales tres variantes, cuyo uso indiscriminado a veces lleva a confusión en el discurso. Estas tres variantes de uso de lo que es identidad nacional pueden ser descritas como la objetiva, la subjetiva y la intersubjetiva (Salazar y Salazar, 1997).

La variante objetiva nos habla de carácter nacional y más recientemente de rasgos de personalidad o formas características de comportamiento como definitorios de la identidad nacional. En la literatura sociológica y antropológica también encontramos el término identidad como casi sinónimo de cultura, que a nuestro entender pone también ese uso del término en la vertiente objetiva, pues es describable por observadores externos.

En la literatura psicosocial encontramos otra concepción de identidad que podríamos considerar perteneciente a la vertiente subjetiva. Ello ocurre cuando se habla de imágenes, de estereotipos, de representaciones como los elementos definitorios de la identidad nacional.

La variante intersubjetiva, por el contrario, enfatiza la identificación común que experimentan los miembros de un grupo. Esta última, en la forma en que la presenta la teoría de la identidad social, es particularmente relevante, pues es la aceptación de una categoría la que conlleva toda una serie de consecuencias tanto a nivel individual como colectivo.

No significa, por supuesto, que no existan íntimas relaciones entre las tres concepciones, aun cuando a veces pueden entrar en conflicto. La concepción intersubjetiva se asienta en la concepción subjetiva y hay evidencia de que igualmente existe relación entre la concepción subjetiva y la objetiva, lo que se ha llamado “el grano de verdad” en los estudios de estereotipos.

A nuestro entender, la versión intersubjetiva se encuentra bien representada por la teoría de la identidad social, que posee virtudes de dinamicidad y de colocar el problema en un plano verdaderamente psicosocial.

Aun cuando son tres los elementos centrales de la teoría de la identidad social, en este momento nos interesan básicamente los dos primeros: la identificación y la categorización. El elemento de la comparación social que para muchos representa lo central de la teoría, es, a nuestro entender, un elemento derivado de la teoría del etnocentrismo que puede ser considerado de forma separada.

Debe quedar claro que en lo que respecta a identidades sociales, éstas son múltiples para un mismo individuo. He allí la diferencia con el concepto de identidad

individual que se postula por definición como única. A través de la vida somos partícipes de múltiples identidades: etáreas, profesionales, familiares, etcétera. En un momento dado, también poseemos múltiples identidades que potencialmente pueden expresarse en función de las situaciones en que nos encontramos. Es cierto también que las identidades sociales se construyen y cambian, algunas más que otras, y que no son tomadas con pasividad por el individuo. Dentro de las múltiples identidades sociales hay un conjunto que consideramos muy importante: las identidades de origen y que son las que nos conciernen en este trabajo.

Cuando se consideran las etiquetas o categorías que sirven de base a las identidades de origen, es evidente que éstas están provistas de contenido. Las categorías se construyen de elementos que podemos considerar localizados en ciertas dimensiones. En el caso de las identidades de origen, éstas parecen construirse alrededor de un esquema general de cuatro dimensiones: el entorno geográfico, la gente, la cultura y la política (Salazar, 1996).

Cuando hablamos de identidad latinoamericana nos estamos refiriendo a una identidad de origen y, por tanto, hipotetizamos que la construcción de la categoría que le sirve de base se desarrolla en estas mismas cuatro dimensiones.

Para ilustrar cómo estas cuatro dimensiones son puntos de apoyo para construir la identidad latinoamericana, haremos uso de los resultados obtenidos con un grupo de participantes venezolanos de su identificación con la categoría latinoamericana y de cómo construyen dicha categoría.

La construcción de la identidad latinoamericana

En un pequeño estudio realizado recientemente con 217 adultos venezolanos, colocamos a nuestros participantes en un contexto supranacional (a grupos paralelos los colocamos en contextos regionales y nacionales, pero tales resultados no vienen al caso) y pedimos que expresaran su grado de identificación con la categoría. Igualmente, ideamos un procedimiento para medir de manera indirecta el grado de identificación, pidiendo a los participantes que se definieran a sí mismos en un diferencial semántico de seis escalas y que definieran al latinoamericano. Utilizando las calificaciones de distancia de Osgood, resultaba posible tener una segunda medida de identificación. Luego de colocarlos en este contexto, 88% de los sujetos indicó que se identificaba totalmente o bastante con el latinoamericano, aun cuando sólo 62% se consideraba total o bastante latinoamericano típico.

Además planteamos, entre otras, un par de preguntas abiertas: ¿En qué nos diferenciamos los latinoamericanos de los habitantes de otros lugares del mundo?, y ¿En qué se diferencia América Latina de otras regiones del mundo? A través del análisis de contenido inferencial, e integrando las respuestas a ambos ítems, se encontraron cuatro grandes categorías utilizadas para la definición de la categoría latinoamericana: rasgos de personalidad, elementos socioculturales, referencias a lo geográfico y referencias a lo político. Estas cuatro dimensiones corresponden aproximadamente a las que habíamos postulado antes: Territorio, Gente, Cultura y Política.

Ahora bien, las dimensiones fueron usadas en forma diferencial. La dimensión más utilizada fue la sociocultural, después la relativa a los rasgos de personalidad. La dimensión menos utilizada fue la política y la geográfica ocupó un tercer lugar.

Precisando más de cerca el contenido que constituye estas dimensiones, podemos identificar que, al utilizar la dimensión sociocultural, se piensa en las costumbres, en el idioma y en la “raza”. En cuanto a los rasgos de personalidad, cuando esto se especifica, tienden a ser positivos, sobresaliendo dos: simpáticos y alegres. En cuanto a los elementos geográficos mencionados, hay referencia a las bellezas naturales y la variedad de sitios turísticos que encierra América Latina. La referencia a lo político, ya sea positivo —democracia— o negativo —corrupción— fue realmente muy bajo.

Esta forma de conceptualizar a América Latina por parte de nuestros sujetos contrasta con lo que dice Dealy (1992), quien caracteriza a la región como una sociedad caudillista, lo cual evidentemente implica una referencia a lo político, al subrayar y hablar del *homo politicus* para referirse a los latinoamericanos *Vs.* el *homo economicus* de Estados Unidos. Nuestros sujetos, en sus respuestas abiertas, mencionan lo político con muy poca frecuencia.

Lo que sí resulta una mención interesante es la de la raza como elemento diferenciador del latinoamericano. Llama la atención que en dichas referencias, aparece la vieja idea de la raza cósmica, que es a la vez universal y específica. Es una concepción que más que biológica pareciera cultural, y es lo que Smith (1991) denomina “etnie”. Esto es interesante, pues tal autor habla del nacionalismo étnico, utilizando raza en un sentido más bien cultural que biológico. Lo curioso es que la evidencia que presenta en relación con el surgimiento del nacionalismo étnico se refiere a grupos pequeños y restringidos, casi siempre etnias oprimidas dentro de un estado organizado y centralizado. Lo que con ello asoma es la posibilidad de un fenómeno de “nacionalismo” étnico a gran escala, a una escala que sobrepasa lo nacional propiamente dicho, que sería el caso del latinoamericanismo.

El sentimiento de pertenencia en América Latina

El problema reside en hasta qué punto puede desarrollarse el sentimiento de pertenencia, el sentimiento de identificación. Y es allí donde pienso que la *globalización comunicacional* está desempeñando un importantísimo papel. Sabemos que tradicionalmente los países de América Latina se comunicaban con los centros de desarrollo y que funcionaban como ciudades-puertos. Eso ya no es cierto en este fin de siglo. La comunicación sur-sur, que antes no existía, es ahora una realidad. No es que se haya eliminado la comunicación sur-norte, pero tiene una fuerte presencia. La globalización comunicacional permite identificar quién es como uno, con quién puedes identificarte y quién es diferente.

El auge de los noticiarios para “gente que habla español”, los programas televisivos para la comunidad hispana, las redes de noticias radiales para los países latinoamericanos, son un verdadero fenómeno que lleva a una globalización “a medias”, o una integración de un segmento de la población mundial y el reforzamiento de pertenecer a una población que comparte, por lo menos, una etiqueta. Y cuando hablamos de etiqueta no lo hacemos en un sentido peyorativo, sino en el sentido que le da la teoría de la identidad social de ser un elemento básico para construir nuestra identidad.

Por otro lado, considero que algún día se reconocerá el importante papel que está ejerciendo la telenovela latinoamericana en la creación de tal identidad. El intercambio de estos dramas televisivos entre los países del área, con historias que incluyen elementos culturales comunes, en que es posible discernir formas comunes de acción, y que provocan la identificación de los receptores, están sirviendo como vehículos para el reforzamiento de un sentido común de pertenencia. Aquí hay una interesante y fascinante área de investigación.

En relación con el establecimiento de los límites alrededor de la categoría de identificación, son interesantes los planteamientos de Matos (1993), en cuanto a señalar la emergencia de otras variantes a lo que él llama la identidad pannacional “latinoamericana”: la identidad pannacional caribeño-latinoamericana —ya oficializada en el Sistema Económico Latinoamericano y del Caribe (Sela), al incluir los países de habla inglesa del Caribe—; la identidad pannacional ibero-latinoamericana —promovida por el Estado español y que tiene manifestaciones en el encuentro de presidentes y jefes de Estado—; la identidad trasnacional pan-amerindia —que recibió un auge en relación con la conmemoración de los 500 años del descubrimiento de América—, la identidad trasnacional afro-americana y la identidad trasnacional “latinoamericanista” —que incluye la creciente comunidad hispana de Estados Unidos. La diferencia entre estas identidades supranacionales está en la forma en que se establecen los límites.

En este trabajo nos limitamos a la identidad latinoamericana en su versión pan-nacional, en la cual coexisten las identidades nacionales específicas con la identidad supra-nacional que la engloba.

Pero no es sólo una cuestión de posible redefinición de límites. El carácter dinámico de la identidad latinoamericana —como de cualquiera identidad que examinemos— es un hecho. Por ejemplo, el machismo casi universal, inferible de la aceptación de ciertas premisas socioculturales que caracterizó la definición de la identidad del mexicano que nos aportó Díaz Guerrero en la década de los años cincuenta, ya no es cierto; pero aunque el mexicano de hoy en día saque a pasear a sus hijos en cochecito y cambie pañales, no significa que ha dejado de ser mexicano y que su sentimiento de pertenencia haya desaparecido. El cambio social es un hecho, pero el cambio de identidad no sigue exactamente el mismo rumbo.

Otro punto importante es que más allá de la categorización, lo verdaderamente relevante es la razón del meta-contraste. Es un absurdo plantearse que existe homogeneidad real, o aun subjetiva, entre todos los que utilizan la etiqueta latinoamericano. No es que América Latina se construya como una unidad homogénea; incluso en la comunidad más pequeña hay conciencia de la diversidad, pero es la percepción de que la diferencia promedio dentro del grupo es menor que la diferencia promedio con los exo-grupos lo que es importante. Este principio, tomado originalmente de Campbell e integrado a la teoría de Turner de la autocategorización, constituye verdaderamente un punto clave. Somos diferentes entre nosotros, pero somos menos diferentes de lo que somos en relación con otros. Ésta es la clave, que al construir la identidad en estos términos, da pie a la formación del sentimiento de pertenencia.

¿Es correcto considerar el reforzamiento del proceso de latinoamericanización como un proceso intermedio entre el nacionalismo y la globalización? ¿Podría ser, aun cuando podría ser visto como la popularización de un sentimiento muy anterior a la explosión de la globalización comunicacional? Los planteamientos latinoamericanistas de Rodó, Ingenieros y Ugarte, entre otros, son de finales de siglo y comienzos del presente, y eso sin ir más atrás, a los planteamientos bolivarianos. ¿Será el latinoamericanismo una manifestación de nacionalismo étnico, a nivel amplio, que se nutre del debilitamiento de los estados-nacionales en este mundo posmoderno en camino hacia la universalización?

En síntesis

Las identidades de origen —que se construyen alrededor de cuatro dimensiones: Territorio, Gente, Cultura y Estado—, por lo menos en el futuro predecible, tenderán a permanecer, aun cuando son parte de un proceso psicosocial dinámico y cambiante.

La identidad latinoamericana es una identidad de origen a la que nos acercamos desde una perspectiva intersubjetiva, a la manera de la teoría de la identidad social. Dentro de dicha concepción lo importante no es la enumeración de rasgos, características y conductas, como lo exigiría un enfoque “objetivo” de la identidad, ni una descripción de imágenes como sugeriría un enfoque “subjetivista”. Lo importante es el grado de identificación con la categoría y cómo ésta es construida.

Incluso cuando nuestra evidencia empírica es limitada, sobresalen tres elementos en la construcción de dicha categoría: idioma, costumbres y raza.

Igualmente pareciera alto el grado de identificación con dicha categoría y es nuestra apreciación que el mismo proceso de mejoría de las comunicaciones y su globalización tienen un efecto de reforzamiento de dicha identificación al hacer más efectivos el funcionamiento de los meta-contrastes.

No somos videntes, pero pareciera que el futuro de la identidad latinoamericana tenderá a reforzarse y no a debilitarse en este cambiante mundo.

Bibliografía

- Berry, J. (1997), “Immigration, Acculturation, and Adaptation”, *Applied Psychology: An International Review*, núm. 46, pp. 5-68.
- _____ (1980), “Social and Cultural Change”, en H. Triandis y R. W. Brislin, *Handbook of Cross-Cultural Psychology, Vol. 5, Social Psychology*, Boston, Allyn & Bacon.
- Dealy, G. C. (1992), *The Latin Americans: Spirit and Ethos*, Boulder, Westview Press.
- Matos Mar, J. (1993), “El sistema indigenista interamericano”, *Anuario Indigenista*, vol. 32, pp. 321-329.
- Morin, E. y B. Kern (1993), *Tierra Patria*, Barcelona, Kairós.
- Salazar, J. M. (1996), “Identidad social e identidad nacional”, en J. F. Morales, D. Páez, J. C. Deschamps y S. Worchel (eds.), *Identidad social. Aproximaciones psicosociales a los grupos y a las relaciones entre grupos*, Valencia, Promolibro, pp. 495-515.

- Salazar, J. M. y M. A. Salazar (1997), "Permanence and Modification in National Identities", en J. G. Adair, D. Belanger y K. L. Dion (eds.), *Advances in Psychological Science. Vol. 1. Social, Personal, and Cultural Aspects*, Hove, Psychology Press, pp. 247-270.
- Smith, A. D. (1991), *National Identity*, Londres, Penguin.

The double bind of Brazilian culture and the ambiguities of globalization

Luiz E. Soares

IUPERJ-Graduate Institute for the Social Research of Rio de Janeiro,
UERJ-State University of Rio de Janeiro, Brazil

First of all, from the outset, let me state it clearly: I don't think it would be possible to speak about Brazilian society and culture, in general, from a totalizing point of view, producing a synthetic as well as comprehensive analysis or a scientific unified assessment. Moreover, I am myself part of the complexity I intend to focus. Therefore, I will stand for a perspective which claims to be self-conscious enough to understand itself as what it is meant to be: only a perspective of interpretation, an angle of reading, a reasonable and telling, but partial and even politically engaged approach. Although it is no more than a possible or acceptable interpretation of Brazilian culture, my reflection could be taken seriously if, in spite of being arbitrary, a priori, it would become compelling, showing its intrinsic motivation, or descriptive adequacy and usefulness, a posteriori —if I may borrow Ferdinand de Saussure's old and classic definition of the sign. In other words, with regard to the theoretical framework within which my reflections will unfold, I would rather define it just as an experiment inspired by a pragmatist strategy, so to speak.

There are some general pieces of information that might be worth mentioning, even though much of the audience, knowing Brazilian society well enough, will take them for granted: Brazil has undergone one of the major structural transformations of our century, in a short period of time. From a mostly rural society, in the fifties (about seventy percent of the population lived in the countryside), Brazil has become a predominantly urban nation: in the early eighties, seventy percent of the population lived in cities and the work force was concentrated on urban services or

industrial jobs. During these thirty years, the Brazilians' imagination was captured by the media's cosmopolitan language, as they were increasingly interconnected by massive television broadcasts (mostly by the Globo Network), instead of traditional face-to-face communitarian values.

Therefore, it seems reasonable to recall the classic formula: economic prosperity, industrial development, massive migration to the cities, public health care, housing, and education expansion, national integration, the building of a new institutional framework, the emergence of a strong working class, sophistication of the elite, differentiation of capital investments, complexity of the market, redefinition of the state's functions, the spread of cultural homogenization, as well as the empowerment of the trends toward heterogeneity. In one word: modernity. Does this formula apply to the Brazilian context? Is that a good description of Brazilian path to modernity? Is the formula right?

Well, not exactly. To understand recent Brazilian history, we have to pay attention to the degrees and the ways in which the formula of modernization, in its ideal type, does not fit the Brazilian case. Of course, I am aware that, by definition, an ideal type is not meant to fit any concrete, actual, empirical case. What I do want to propose and stress is simply that focusing on how and to what extent the descriptive inadequacy of an ideal type reveals itself could be a proper tool for exploring an interesting approach to each specific empirical case. So, getting closer to our main theme, the next step should be to ask: What are the most relevant and meaningful Brazilian deviations from the model of modernity or modernization? A quick and fair response could be: economic prosperity, the growth of gross national product, came together with the expansion of inequality and poverty. Certainly, these are not features exclusive to Brazilian society and historical process. This is a tragic tendency shared by Latin American countries in general. What is distinctive of the Brazilian case is the extension of the social gap, the speed of its deepening and the extremes to which the politically oriented economic pattern of development has led.

On the other hand, to make the whole process much more complex and contradictory: the overcoming of dictatorship (let me remind you that dictatorship started in 1964, after 19 years of a quasi-democratic regime, and lasted for 21, 24 or 25 years—depending on the criteria for drawing the boundaries), the overcoming of military rule and dictatorship, in the eighties, came together with economic stagnation, high rates of inflation, expanding poverty, increasing inequality, as well as increasing exclusion from citizenship—which is, of course, closely related to but different from poverty, *stricto sensu*. The transition to democracy was only in part a consequence of popular mobilization. I emphasize: only in part. Nevertheless, it infused a considerable amount of energy into popular participation, which has failed, so far, as

a corrective factor in favoring income distribution and citizenship expansion, but succeeded in bringing about, reframing and including in the political agenda the most dramatic faces of our economic failures and social injustice, through the issues of hunger and limited citizenship. I will come back to this point, which is crucial for my argument. Before, though, let me explore a little further the general meaning of Brazilian historical process.

Speaking about modernization and democratization, both combined with persistent inequality and exclusion, is another way of saying that our path to development is the authoritarian one, following Barrington Moore's well-known model. In other words, the Brazilian sociological picture is the result and the expression of a very specific pattern of capitalist development, a pattern whose main feature has been the maintenance, over the years and the decades, of a broad coalition among the various segments of the elite. Despite institutional changes, political shifts, and profound economic transformations, the traditional conservative pact has been preserved and nurtured, resisting the threats and social turmoil, even when redefined, to face new challenges and co-opt new social actors. It would not be misleading here to refer to Edmund Burke, who invented the idea of adaptive renovation, or conservative modernization. Links of compromise have several times been at risk, but have never been broken, since 1930, among rural and urban oligarchies, among conservative and progressive segments of the Brazilian bourgeoisie. This enduring pact in a certain sense and to a certain extent shaped Brazilian State, as well as was strengthened, reformed, renovated and consolidated by the state itself.

So far, I have referred basically to the historical and enduring pattern of development, on one hand, and, on the other hand, to the contradictory conditions in which the recent democratic transition was carried out. Now let me introduce a third source of complexity: the Brazilian cultural background. Since the seventies, the thesis is well established, among Brazilian anthropological community, that Brazilian culture —if such a generalization is conceivable at all— is deeply marked and strongly shaped by hierarchical values. Louis Dumont's masterpiece, *Homo Hierarchicus*, focusing on Indian society, was a landmark in Anthropological studies and exerted a considerable influence among Brazilian anthropologists, mainly through the groundbreaking works of Roberto DaMatta, who dedicated himself to a creative adaptation of Dumont's insights to Brazilian ambience. DaMatta's essay on "Do you know whom you are talking to?", a Brazilian everyday phrase, has been celebrated, since its original publication, twenty years ago, as one of the most important and revealing studies of Brazilian culture. It shows how much that saying, that ritual statement ("Do you know whom you are talking to?") frames the hierarchical distribution of roles, expressing the primacy of hierarchy as an organizing value, of both social perceptions and social relations.

What exactly does hierarchy mean? It means the shared understanding—understanding that shapes expectations and behavior—that humanity is not naturally equal and made up of independent individualities, but that, instead, people are different and naturally occupy different levels of power and social relevance. Besides, each one is not an autonomous decision maker on his or her own interest, nor could each one choose where to be, where to be born and how far to rise, within the social scale. Nonetheless, social bonds and links that determine the conditions under which a certain degree of individual choice could be possible and make any sense, these social bonds and links have two opposite yet complementary faces, functions or dimensions—depending on the conceptual paradigm we adopt: the face of submission and resignation, and the face of responsibility to protect and provide goods of all sorts, symbolic, religious, and economic. Patrons and clients—let’s employ the traditional dichotomy to simplify and exemplify—are both dependent, not only on each other, in different ways, but on social obligations, whose acceptance pays a tribute of honor and dignity, in the building of social image, as well as in the unfolding dynamic of dominance reproduction. Surely we have to be careful in the transition from the asphalt jungle of the cosmopolitan cities to the traditional countryside scene and its old-style characters: the rich city man, the powerful doctor, or his arrogant wife, and the poor, humiliated maid, are profoundly different from patrons and clients.

Nevertheless, the frequent ritual saying: “Do you know whom you are talking to?”—to stick to the same example—crosses boundaries of time and space, and cuts across modern and traditional settings, rural and urban interaction frames. So do the meanings which the saying conveys, and the pattern of behavior it stimulates and expresses. The institution of the housemaid, very much urban and currently still widespread, in Brazil, is the most pervasive example of the powerful, shaping, and influential presence of hierarchical practices, relations, and values. Since the seventies, one of the most fruitful fields of anthropological research has been the place and strength of hierarchy in Brazilian culture.

But it would be misleading to think about Brazil as structured by hierarchy, its values and rules. There is the other side of the same process: capitalistic development, economic growth and the expansion of the market promote and require the rise of powerful cultural sources of individualism. Besides, the new democratic political institutions address each person as an individual citizen, equal under the law, as an autonomous moral being, responsible for him or herself, with rights and duties. Besides the pressure of the institutional environment towards the breaking of naturalized hierarchy, there is also a sociological factor fostering individualism.

At this point, I should recall a previous remark: the transition to democracy has infused energy into popular participation. This means that liberal democratic value of equality and its corresponding focus on individuality have been increasingly popularized. All sorts of social movements, from Union campaigns to civil rights marches, have developed a sensibility to citizenship, equality, social justice, and individuality. In this sense, there has been, in Brazil, an interesting confluence between the widespread of capitalistic market—which means the expansion of commodities and of the consumption's culture, so to speak—and the diffusion of the role of equal individual, as a proper tool for self-image building and identity formation.

Brazilian popular imagination has explored the language of individuality, with its values, symbols, myths and patterns of behavior. The market, as well as its consequences, the increasing commodification of objects, practices, and social relations, has offered an important space for the rehearsal of new possibilities of self-construction and ethical imagination. This is not meant to be a unilateral statement, idealizing the market and capitalism itself, but the acknowledgment of a challenging paradox.

I apologize for insisting on a point already made, but here it is important to avoid misunderstandings. Let me stress once more that the picture I am drawing is not the result of a simple dichotomy: before, hierarchy; after, individualism and equality. Of course, we had both, before the most recent historical wave of modernization. My description targets degrees of profundity and extension, levels of complexity. Nevertheless, the metaphor of a continuum is also misleading, because differences of degree, at a certain point, after a certain amount and depending on several contingent elements, as well as structural conditions, become or might become differences of quality, changing the whole nature of the process.

The complexity shows its' multiple and intriguing sides, interfaces, and dynamics, when we observe the intermingling of hierarchy and individualism, in a context of hybrid tendencies and ambivalent sociological framework. Let us examine the problem in detail: recent Brazilian history could be thought of as a grand narrative of hybridization, although in Brazil, unlike in other societies, given the strength of the dynamics interplaying, given the power of market expansion, economic growth, urban migration, political transformation, and, on the other hand, given the depth and the constructed political visibility of the social divide, unlike in other societies, I repeat, aesthetic hybridism theories do not apply in Brazil. I am referring to those theories that aim to describe a current state of a culture as the syncretism combination of elements, as the *bricolage* of symbols and values, whose origins and social meanings are different, but become integrated under the new form, which looks like a puzzle and yields creative instrumental appropriations, empowering popular imagination and politics.

In my perspective, the Brazilian hybrid requires a less aesthetic treatment, and a much more political approach. The reason is the following: even though I would not deny that the hybridization between hierarchical and individualistic discourse formations or cultural vocabularies many times works for the empowerment and the fostering of creative popular imagination and political practices (as many authors have shown), I would affirm that, mostly, hybridization operates as a dangerous and not at all democratic double bind. Let me dwell on this thesis a little longer: in weaving extreme social disparities, the diffuse presence of hierarchical values, with the pressure of egalitarian individualism, as a built-in feature of Constitutional laws and political institutions, the process of socialization unfolds as a complex development of a double bind culture, politically oriented, as I intend to show.

Taking the imaginary example of a poor child, growing up in a big city, we would come up with a possible dramatic story, as follows: at the school, the child will be educated by books and teachers who will speak the official language of equality and individuality. The same thread will be extended, within the same cultural path, by media advertisement, whose basic claim is the universal convocation to consumption, compatible with the image of an affluent inclusive society, open to everyone who works hard enough one's way up to wealth, power and success. At the same time, the child will be soon enough initiated in the play of hierarchy, watching the way in which his or her father or mother is treated in the stores, or in his or her work, experiencing him or herself the straight language of naturalizing differences through hierarchical values, gestures, plots, scenes and everyday rituals.

If the mother works as a maid in a middle or upper-class household, than the experience will be really touching, telling and shocking, if one is learning, on TV or at the school, the code of egalitarian individualism. The maid will be called by her first name, will be expected to eat in the kitchen, will not be allowed to use main elevators and main building entrances (this still happens, despite new laws forbidding it), and will work after hours, since there is no clear agreement, stating working schedules, obligations and rights (up till now, but this is changing). Anyhow, the range of everyday hierarchical rituals is enormous. At the same time, individualism doesn't collapse under the pressure of traditional hierarchies, since it is constantly renovated and fostered by cultural, political, and economic dynamics.

The most significant shift takes place in the structure of hierarchical relationship: it loses one of its constituent features, the one whose existence and functions compensate for the verticality and one-sidedness of domination. What is lacking, now, thanks to the erosion imposed on hierarchy by the conflation with egalitarianism, what is lacking, nowadays, is the duty of responsibility, protection and care. In other words, hierarchy, given the conditions of its current cultural reproduction, is reduced

to a unilateral power relation and a set of symbols, values and practices, which becomes a simple ideological tool of social domination.

Hierarchical language is employed to ensure respect and obedience, naturalizing social differences; and individualistic language is used to justify indifference for the fate of the rank and file. It is comfortable and convenient, and efficient, to demand special treatment, instead of equal treatment under the law, staging the “Do you know whom you are talking to?” language game; as well as claiming that it would be evil paternalism or demagogic populism to care for the poor, to assume responsibilities, since we are individuals in a fair game of market competition. It would be awkward and negative, in every thinkable sense, to claim responsibility with respect to the fate of the losers.

Therefore, from the point of view of the winners (middle and upper classes), the hybrid is a functional tool, for the conservation and naturalization of inequality, as well as for the legitimization of social Darwinism. For the rank and file, though, the duplicity of messages works as a double bind, opposing obstacles to the improvement of self-esteem, social cooperation and political participation.

Of course, the manipulation is not always or even predominantly conscious. But might be and, sometimes, it is. The other consequence for the elites of playing with two contradictory codes or discourse formations is the yielding of mutual understanding and compromising, whenever common privileges are at stake. The sense of community, of belonging, comes together with the naturalization of status. If it comes naturally to be at a certain position within social hierarchy, the sense of familiarity will be experienced by those that share the status. Nevertheless, it will not be felt the same way by those who occupy lower positions. The presence of individualistic language, values and emulation, and the negative experience of being at the bottom, in a context where positive meanings have been subtracted from hierarchy (meanings and values such as honor and dignity), keep the subaltern classes from experiencing communality as a basis for cooperation and collective action. Their identities tend to shatter under the pressure of the exclusion experienced and described with the ambivalent language of the double message, of the double bind of Brazilian culture.

Two possible quite disturbing readings or appropriations by the subaltern social actors of the egalitarian individualistic hierarchical puzzle are the following:

- a) Hierarchy recommends passivity and acceptance of fate (which matches mainstream Catholic teachings) and egalitarian individualism implies the belief that poverty means failure or expresses incapacity —since the rules of the market game are the same for everyone, and people, after all, are equal under the law. If I may put it very crudely and much more simply than would be ne-

cessary, the result of this reading of the Brazilian double bind is very likely to be: lack of self-esteem and personal strength to face the major challenges of life.

- b) Hierarchy without any kind of traditional mutuality is reduced or can be read by the underclass as reduced to its formal vertical structure. In other words, hierarchy becomes, under this popular interpretation, merely a matter of power, of praising and enjoying power. Of playing power, of pretending and building crude power relations, despotic relations. On the other hand, individualism can be reduced to its Darwinian meaning: each one by oneself, trying to impose one's own desire and interest. A Hobbesian reading of the double-bind puzzle. If both appropriations prevail, we have an extreme combination of power emulation, with no limit whatsoever, with the logic of the contingent balance of forces.

The first reading produces a typical popular character, who refuses politics and participation in public affairs. The second appropriation generates another typical character, fortunately much less frequent: the heavily armed drug dealer who becomes the drug lord, that is to say: the incarnation of local tyranny. It also generates social climbers without scruples, predators of all kinds, free-riders of all sorts.

Therefore, it is reasonable to say that the double bind has elective affinities with the authoritarian pattern of development I mentioned earlier. Some could even conclude that Brazilian ambivalence proves functional to the process of conservative modernization. I would not go as far as thinking in functional terms, but certainly would, daringly enough, stress the adaptive quality of double binding to power formation and disempowerment dissemination throughout Brazilian society.

Race and gender are important clues to the complex Brazilian modernity. Both features mingle in the social stereotype of the underclass, in the social construction of a strategic character: the maid. She is female and, as far as the stereotype goes, Afro-Brazilian, or, to speak with the vocabulary of Brazilian politically correct: She is black. She has been for decades perhaps the main figure in the interplay of identities, in the multiple processes of working-class self-image shaping, middle-class self-image building, gender, and race social construction.

Why is that so? What could possibly be the reason for this amazing centrality? Let me describe the stereotype or convey the stereotyped description. It will make easier to grasp, at once, the whole picture. In describing I intend to reframe it: the maid is only known by her first name. She will be addressed as *voce* (the intimate personal treatment), no matter her age, and will be expected to address her bosses as *señor* and *señora* (Mr. and Mrs.). As the folklore says, she will be responsible for the sexual initiation of the boys of the household. Against her will, she will have to agree to play the sexual socialization role, and refrain from denouncing the violence. She would

be expected not to wear seductive clothes (to prevent her from attracting her male boss) or anything elegant enough to suggest social proximity to her female boss. She will be considered almost part of the family, under the condition that she acknowledges her subaltern status, being aware of her place. The most conspicuous sign of her place is her extremely small bedroom, without a window, and her bathroom. They are constructed as an extension of the kitchen, where she is supposed to eat and stay, unless called, except when she is cleaning the house. The working agreement will not be written and the schedule will frequently include work after hours. The tacit rule will be: fully acceptance might be reciprocated with personal favors and further compensations. If there is no claim, the unsaid demand could be attended. The maid will not be allowed to receive her own visits, even if she spends the whole week at the household where she works, sleeping in her bedroom. The exceptions will never include a male: a boyfriend or even her husband. Of course this is a caricature, a raw generalization. Nonetheless, it is very much telling in itself.

The housemaid plays the class, the gender and the race games, so to speak. Being the spouse of a worker, she will convey values, expectations, styles of behavior to the intimacy of working class families, acting as a go-between. At home, as a wife, she has been, over the years, responsible for the work: raising children, cooking, washing clothes, cleaning, shopping. The current tendency is the formalization, in modern terms, of the relationship between maids and bosses.

There is a labor union of maids with concrete demands. The working agreement tends to get more and more formalized and professional. This could mean just the replacement of traditional hierarchy by market-oriented individualism. But instead of that simple evolutionary replacement, there has been a hybridization of both models: on the one hand, hierarchical traits and features have been kept in everyday micro-rituals, within the realm of the working process, where private and public spheres overlap. On the other hand, as the agreements get more and more formalized, the employers tend to lose the sense of responsibility and protection —as I had said before: responsibility and protection are the reverse side of traditional hierarchy. More and more, the maids are thought of as individual workers playing their role in the job market. Winning and losing are natural possible outcomes of the game. There is no reason to be regretful, worried, guilty or sensitive about that.

From the angle of the housemaids, the challenge is to get rid of their own hierarchical values and practices to cope with the new social environment. Nevertheless, that is easier said than done. Not only for cultural and psychological reasons, but also for micro-political factors, since the language of hierarchy is a tool for pushing the employers towards a sort of compromise between individualistic professional formalism and personal bonds. When someone is threatened with hunger and

extreme poverty, every negotiation can be worthwhile. Even when its' price might be psychological damage and self-annihilation.

The paradoxical fate of the housemaid is just an example of the supreme irony: The double bind of Brazilian culture I have been talking about is mostly an unintended consequence, to which various interplaying factors contribute. Among them, the politics of survival performed by the subaltern classes. One of their viable strategies for dealing with the dramatic difficulties they face, on a daily basis, is the reproduction of the conditions of their own disempowerment.

I would like to add a final remark: We should be very careful in avoiding the mechanical association between, on one hand, hierarchy and tradition, and, on the other hand, individualism and modernity. This would be a very poor equation, which would lead to the superficial and by all means wrong conclusion that Brazilian cultural double bind and implied contradictions are a matter of time and economic development. This false theory would assume that Brazilian cultural double bind, full of political consequences, is nothing more than the price of growth, the cost of the transition from a pre-modern stage to a developed modern society. What I have been trying to state is that the complexity of present contradictions is the Brazilian way of being modern.

What happens when this complexity increases under the pressure of globalization? In which way, if any, the Brazilian specific universe of social and cultural relations is changed by the processes at stage on the transnational scene? Of course, these questions require reflections that would lead us much beyond the limited purposes of the present paper. Anyhow, it is worthy trying a first approach to these challenging issues. I will dare a hypothesis: Economic transnationalization has meant worldwide integration under the rules of a hierarch zed global order, which implied the simultaneous expansion of both: opportunities (for development) and vulnerability, or loss of national sovereignty. The national balancing of budgets, politics of monetary stabilization, industrial technological modernization, opening of national markets to international competition, all these measures have brought unemployment and "flexibilization" of workers' rights, conquered throughout a century of social turmoil and democratic struggles. A pessimistic account of our present situation, under neo-liberal world hegemony, would read as follows: step by step, more and more, the worker will become closer to the maid's position within Brazilian society. He/she will tend to depend more and more on their patrons' good will and arbitrary decisions. The bonds will become increasingly personal or arbitrary. Predictability will tend to be a function of the degree of personalization built in the working relationship. The conquests of modernization will tend to fade away, undermined by the paradoxical radicalization of modernization itself. The extreme development of free market will

tend destroy or at least put under severe risk its traditional progressive and even libertarian trends, responsible for the rupture of patron-client direct dependency.

This process, interpreted by such a dark perspective, would take us to a crude conclusion: the world, at least its periphery, would look more and more like Brazil. In other words: Brazilian cruel ambiguities and double binds will tend to be shared by an increasing number of national societies.

The optimistic side of globalization, or a positive approach to it would read as follows: being able to share not only the costs and burdens, but also the benefits of international integration, workers and social-democratic coalitions would tend to expand their capacity of co-option and mobilization, redefining the scope of citizenship and transforming local problems of oppression in international objects of civic and political concern. From this point of view, the Brazilian ambiguities and oppressive double-binds would tend to vanish under the pressure of international democratic opinion, which would be internalized by Brazilian social movements and combined to their original national democratic traditions.

Both paths sound plausible and possible. Politics and the real process will choose one of them or surprise us with its own creativity and intrinsic unpredictability.

Focusing on different levels of interpretation, diverse social actors, and a number of factors, my intention has been just to share with you the extreme complexity of the Brazilian contemporary society, deepened by the ongoing process of globalization.

Earlier versions of this paper were presented at the Conference "Negotiating Rights in Emerging Democracies: the case of Brazil", held by the Center for Latin American Studies, Stanford University, on October 21st and 22nd, 1996, and at the Department of Sociology, University of Pittsburgh, on November 12th, 1996, with the support of the Center for Latin American Studies and the Brazil Studies Program. I would like to thank my hosts at Stanford, Prof. Kathleen Morrison, Prof. Terry Clark, Prof. John Wirth, Dr. Joao Almino, the Consul General of Brazil, in San Francisco, as well as Mrs. Beth Frankland. Very particularly, I thank Prof. Leslie Bethell for his generous and wise comments on this paper. I am indebted also to my hosts at the University of Pittsburgh, Prof. Norman Hummon, Prof. Billie DeWalt, Prof. Reid Andrews, and very specially to Prof. Roland Robertson, who has done, to make me feel at home in Pittsburgh, much more than academic courtesy would require. I shall extend this gratitude to Prof. Kathleen White, for the same reason. I thank also Mrs. Carol Choma, Mrs. Jo Stagno Caiazzo, Mrs. Leslie Smedley, and Mrs. Nancy Collins. Finally, my gratitude for my friends and colleagues, Simone Coelho, Gildo Brandao, Kurt Von Mettenheim, Jose Reginaldo Goncalves, Cristina Magro, and my wife, Barbara M. Soares. Paulo Henriques Britto gave me important advice on the traps of writing in English. I am also indebted to CNPQ and UERJ, for the sponsorship of my research.

Globalización de la cultura y crisis de identidad

Francesc Tort Chavarría

Unidad Académica Multidisciplinaria de Ciencias,
Educación y Humanidades,
Universidad Autónoma de Tamaulipas, México

El mal del mundo, detectado y diagnosticado por el Buddha, radica en la ignorancia. Y el remedio al mal, el acontecimiento de la liberación y de la salud, lo constituye el conocimiento, la gnosis iluminativa. Es la ignorancia la causa que produce y reproduce el sufrimiento a través de la general ilusión de atribuir entidad e identidad a las formas externas, a los nombres de éstas, pero también a los núcleos de intimidad del sujeto. Esa ilusión produce apego a las cosas y a uno mismo, y ese apego engendra y reproduce, a su vez, la voluntad de vivir, o el deseo de ser y existir.

EUGENIO TRIAS

Introducción

El imparable proceso de homogeneización cultural en las sociedades modernas —posindustriales— pone en cuestión la búsqueda de la presunta identidad esencial u originaria de los pueblos, puesto que con este fenómeno se reproducen las viejas tensiones entre criterios universalistas y particularistas, por un lado, y los mecanismos uniformizadores y las resistencias diferenciadoras, por otro. La complejidad de los canales que intervienen en esta dialéctica involucran factores psicológicos, sociológicos, económicos, culturales y políticos. El planteamiento de esta problemática merece un estudio singular para definir los aspectos que confluyen en la construcción del esquema de la identidad en el marco de las sociedades complejas de hoy.

La crisis de la identidad cultural

El análisis de las diferentes dimensiones que adquieren las identidades colectivas en la vida social nos muestra una especie de ambivalencia básica en todas ellas, como es el hecho de encontrarnos ante un proceso localizado en la conciencia del individuo (la percepción que tiene de lo irreductible que lo hace único) y, al mismo tiempo, inscrito en el núcleo de su cultura (a través de los marcos normativos y valorativos compartidos por la mayoría).

Esta característica suele generar, a mi juicio, ciertas confusiones pseudoneuróticas entre las imágenes ideales de la personas y las situaciones reales que le toca vivir dentro de su comunidad, moviéndose casi siempre el individuo en un difícil equilibrio entre el mito y la razón, lo esencial y lo inmutable, entre la tradición y la modernidad, etcétera.

Como afirma R. Cipriani: “la identidad social es un parámetro estratégico que pone de relieve la interacción entre individuos y el contexto sociocultural, pero también porque el conocimiento individual es siempre un ámbito de una *weltanschauung* más general” (1983: 48).

Los grupos se singularizan y se reconocen en unos valores sociales, en un pasado histórico y en unos espacios culturales que se presentan como patrimonio común de la comunidad, confiriendo un sentido de pertenencia al imaginario colectivo de sus integrantes.

La identidad necesita un consenso legitimador en torno a los rasgos más característicos presentados como código de identificación. Los individuos y los grupos afirman su diferencia cuando se dan las condiciones más adecuadas para su reconocimiento como realidades separadas. De lo contrario, se produce lo que E. Erikson (1972: 26) denominaba *confusión de identidad*. En otras palabras, si la identidad personal hace referencia a una cierta idea de estabilidad, de permanencia y continuidad en el tiempo, que interpreta los momentos existenciales como organizados o dotados del sentido, cualquier intento de conjugarla con una identidad colectiva dinámica, cambiante y sometida tanto al azar, la casualidad o las contingencias históricas, podría llegar a desencadenar en determinadas circunstancias estados de confusión o crisis anómicas que sólo las mismas estructuras culturales pueden mitigar, proporcionando al individuo la versión identitaria de su comunidad, lo menos contradictoria posible, con la personal.

Se trata, pues, de no sentirse aislado, de autoafirmarse, reorientarse, retomar la confianza y la previsibilidad al aceptar como válidas y propias las opciones tomadas por tu grupo.

En definitiva, como apunta A. Pérez-Agote:

Un individuo o grupo puede mantener dentro del mismo horizonte temporal una identidad y su contraria. La adhesión que suscita una definición identitaria no depende de su verdad o falsedad objetivas, sino de su capacidad para conformar la realidad colectiva [...] Aquí aparece otro de los aspectos fundamentales de la identidad colectiva: se expresa socialmente y adquiere su relevancia social como principio orientativo de la acción social, con referencia y en contraposición a otro y otros grupos. Es el *nosotros* frente a los *otros*, a *ellos* (1986: 86).

Que la realidad se construya socialmente significa que hay que tener siempre en cuenta la dimensión de poder subyacente en toda relación social y, por consiguiente, a los actores que imponen su definición sobre lo que debe ser aceptado como real o no.

Así, continúa diciendo A. Pérez-Agote: “Las imágenes de la realidad, los universos simbólicos no son más válidos cuanto más objetivos (científicamente demostrados o demostrables) son, sino que su validez y eficacia sociales reposan en la capacidad de algo o de alguien para imponerlos como verdaderos”.

Las diferentes ceremonias y rituales de la vida cotidiana permiten ir manteniendo la ficción de identidad a pesar de las vicisitudes del cambio social y cultural. Se podría decir que hay una tensión permanente en las sociedades modernas entre los viejos referentes simbólicos y las nuevas lógicas de actuación de los actores sociales, cuyos objetivos vitales quedan sometidos a la representación de una amplia gama de roles cambiantes que la sociedad les ofrece, con los correspondientes deberes establecidos para cada uno de ellos. Este pluralismo puede generar desorientación o desconcierto ante una realidad en la que las cosas no nos vienen dadas, sino que hay que elegirlas y, por lo mismo, al individuo le resulta difícil hacerse con una religión, una moral o una identidad. Se dan, por tanto, más oportunidades para una “socialización deficiente”.

Por el contrario, en las sociedades tradicionales, relativamente menos complejas en muchos órdenes institucionales (con una tecnología rudimentaria, escasa jerarquización política y una débil división o especialización del trabajo), el proceso socializador de los individuos tiene mayores probabilidades de resultar exitoso. Bajo estas condiciones, la socialización puede crear unas identidades prácticamente inamovibles, puesto que están legitimadas por los mitos fundadores de la comunidad, socialmente definidas de antemano de manera muy rígida y establecidas con gran precisión por cada uno de los roles y discursos que se tienen que cumplir en los diferentes grupos donde se detenta el monopolio del sentido. Con el paso a la modernidad, la imagen del sujeto individual se fracciona hasta el punto de que

el sociólogo Erving Goffman (1959) lo reduce a una sucesión de presentaciones de sí mismo definidas por su contexto eventual, por la serie de sus puntuales interacciones, y ya no tanto por orientaciones de acción indefinidas o por proyectos que abarcan todo el ciclo vital, lo cual contribuye a debilitar su *self* (sí mismo). En palabras de la filósofa española Victoria Camps:

De manera que, probablemente la raíz profunda del malestar cultural de nuestros días, acentuado por la imparable tendencia a la globalización en múltiples esferas de la vida social, quepa situarla en la existencia de tendencias contradictorias, a menudo incompatibles, que la persona es incapaz de conciliar, que están detrás de muchos conflictos sociales (1991: 111).

Por otra parte, siguiendo a P. Berger y T. Luckmann (1968), el origen de la identidad se halla en la cristalización de las conductas, en la institucionalización de los comportamientos, en la objetividad de los estereotipos, en la historicidad de los valores y en la legitimación de las normas. Es en este contexto en el que la biografía individual se engarza con la identidad cultural, ya que las estructuras sociales históricas específicas engendran tipos de identidad reconocibles en los casos individuales. La identidad vendría a ser, pues, el resultado de la socialización ejercida por los agentes legitimados en un contexto cultural dado. Entre individuo, modelado de manera social, y la sociedad históricamente construida, se establece una simbiosis de contenidos, que concretan el proceso de individualización (biografía) y que definen los espacios de incorporación (sociedad). La cultura se convierte en el contexto a partir del cual el individuo absorbe los significados que contribuyen a la formación del esquema de identidad.

No obstante, como decía anteriormente, al hombre moderno no le resulta nada fácil responder a la pregunta “¿quién soy yo?”, es decir, le es difícil identificarse. La identidad no le es dada de una vez por todas y se tendrá que espabilar a lo largo de su vida para hallarla.

Hemos visto cómo el conflicto moderno de la identidad surge porque el individuo se encuentra en medio de numerosos círculos de relación con códigos de funcionamiento muy diversos y con grados de implicación personal diferentes (según se participe por razones prácticas o instrumentales o se pertenezca por razones emotivas o afectivas), pero sin que todos ellos converjan en una unidad de sentido superior, trascendente o englobante, tal como operaba la religión convencional cuando era el paradigma ideológico dominante.

En este sentido, P. Berger y T. Luckmann apuntan: “El individualista surge como un tipo social específico que tiene al menos el potencial para peregrinar entre una

gran cantidad de mundos disponibles y que, deliberada y conscientemente, se ha fabricado un yo con el material proporcionado por una variada cantidad de ideas disponibles” (1968: 213).

En definitiva, la identidad —personal y colectiva— no es ninguna esencia, ni evidencia, ni dato fijo, ni ningún fenómeno invariable que se imponga como una ley física, sino que, como todo fenómeno social, tiene que entenderse como una categoría cambiante, histórica, construida por los mismos actores a través de procesos sociales de autodefinición del grupo y de identificación con una serie de modelos inscritos en la dinámica de sus propias relaciones.¹ Relaciones condicionadas, a la vez, por la comunicación con otros grupos sociales que se reconocen, ordenan y dan sentido a su experiencia, siguiendo, total o parcialmente, criterios análogos o diferentes.

La reivindicación de la identidad se plasma en unos niveles de conciencia y es más intensa cuanto mayor sea el denominador común de los valores y símbolos específicos compartidos por la población. Los términos durkheimnianos de representaciones colectivas y de conciencia colectiva son útiles para explicar tanto el grado de cohesión social como el proceso de individualización y de segmentación que se dan en las sociedades modernas.

El conjunto de las representaciones y de la conciencia colectiva se plasma en la simplicidad de los contenidos que transmiten y en la capacidad de adhesión que suscitan. Es decir, se presentan a los miembros del grupo como síntesis de las cualidades propias y como elementos diferenciadores frente a los demás. Así, se propone un código de identificación que pretende justificar la propia especificidad y contribuye poderosamente a fijar los rasgos diferenciadores. En definitiva, facilita la individuación de un grupo de pertenencia sobre el que se proyectan las aspiraciones colectivas y que se revierten hacia la sociedad en forma de afirmación comunitaria (Hernández, 1986: 82-83).

La profesora Maritza Montero (1984) explica, por otro lado, cómo los estereotipos nacionales negativos han significado un mecanismo para fomentar la dependencia en los países colonizados.

¹ Como señala el psicólogo social J. P. Codol (1981, “Une approche cognitive du sentiment d’identité”, *Social Science Information*, num. 20, París, pp. 117-118): “Así pues, la identidad de una persona puede verse seriamente afectada al resultar estereotipada y discriminada. Si, además, pertenece a la vez a grupos con valores culturales diferentes, aparecerán también problemas de marginación, al resultarle muy difícil ofrecer una imagen coherente de sí mismo”.

Globalización y estilos de vida

Como hemos visto, los mecanismos de formación, estabilidad y modificación de la identidad vinculados a la problemática general del individuo y de los grupos sociales en las sociedades industriales más avanzadas, cada vez más independientes, nos vienen a confirmar la naturaleza contingente y cambiante de cualquier realidad cultural. En efecto, la cultura es una realidad dinámica e histórica producto de la actitud creadora de las personas que van construyendo sus identidades a partir de respuestas de adhesión o de rechazo frente a un contexto social en permanente mutación, siempre sometido a las diversas influencias de aquellos grupos de referencia adoptados como modelos de comportamiento a seguir (Mugny y Pérez, 1991).

La identidad colectiva surge, por tanto, de la conciencia de las interacciones que los individuos mantienen en el seno de una sociedad donde comparten diversas imágenes y símbolos que los singularizan grupalmente. La búsqueda colectiva de la identidad requiere, entre otros elementos culturales, de un pasado histórico, proyectos, lenguas, convicciones, atribuciones objetivas y subjetivas, así como una serie de ordenaciones existenciales percibidas como patrimonio común por sus miembros.

Y todo este proceso se realiza mediante la socialización en unos ámbitos históricos y culturales determinados. El hecho de que la identidad sea una realidad fenomenológica significa que pertenece al mundo de las representaciones de los actores sociales. Para éstos, la identificación es el producto de una decisión de afiliación afectiva y/o instrumental a unos grupos sociales que se realiza a través del mejor o peor cumplimiento de los respectivos roles, de acuerdo con las categorías del estatus a ellos asociados. Así pues, llegar a conocer cuáles son las normas dominantes en el modo de vida de un individuo dependerá, en gran parte, de los grupos que ejercen influencia sobre él, del nivel del estatus al que pertenezca, de los roles sociales que ocupe y de los diferentes tipos de autoridad social que tengan cierta fuerza orientativa y sancionadora en su vida.

La identidad nacional, por ejemplo, tiene la virtud de dar coherencia al grupo, de globalizar la propia experiencia, de economizar la definición permanente de los lazos de solidaridad, de ofrecer un código de comunicación espontánea del bagaje cultural compartido, de servir de referencia a los comportamientos sociales, de facilitar el reconocimiento inmediato de los rasgos de identidad, de definir unos canales de lealtad hacia los restantes miembros del grupo. En resumen, los estereotipos nacionales positivos proporcionan seguridad, satisfacen las necesidades de enraizamiento social, actúan como mecanismos de afirmación comunitaria, dan unidad interna al grupo de referencia y marcan la frontera entre lo propio y lo extraño.

Sin embargo, los enclaves de la identidad cultural experimentan un desgaste considerable como consecuencia de las tendencias homogeneizadoras que se producen a escala planetaria. Los mecanismos que explican este proceso tienen mucho que ver con las transferencias de alta tecnología (mediática, informática, redes internacionales de telecomunicaciones, etcétera) y con la aplicación de los avances científicos al área de la producción y de los servicios. Las nuevas tecnologías en comunicación tienen un doble efecto en las sociedades receptoras: en primer lugar, la asimilación de los modos de operar, así como las formas de entender su utilización. En segundo lugar, diseminan en la periferia los contenidos ideológicos de los países productores.

Los modos culturales, en la actualidad, tienden a la homogeneización de los estilos de vida. La generalización de la mentalidad científica, la consolidación de los monopolios informativos, la uniformización de las pautas de consumo, la regularización de los sistemas de ocio, el dirigismo de la moda, etcétera, crean unos espacios cada vez más amplios de dinámica cultural que dependen, en gran medida, de orientaciones que escapan al control de las sociedades. Se han ido difundiendo unas normas de comportamiento que giran en torno a las ofertas de productos culturales, materiales y simbólicos, que proponen las industrias multinacionales.

Sin embargo, este proceso de homogeneización no implica necesariamente la identificación de los grupos sociales con los objetos de consumo importados. El disfrute de un bien —beber Coca-Cola, mascar chicle, comer hamburguesas o llevar *jeans*— no presupone necesariamente aceptar el estilo de vida estadounidense. Además, la variedad de productos existentes en el mercado no hacen incompatibles los usos de bienes de diferente origen cultural. Los objetos crean un ámbito de referencia útil y variado y los estilos de vida han ido ensanchando su área de influencia hasta abarcar la casi totalidad del planeta, reforzando la lógica de la ampliación de los mercados. Por consiguiente, el intercambio de mercancías tiene tanto un valor monetario como un significado simbólico. La presencia de productos materiales y culturales de Occidente en cualquier país del mundo manifiesta no sólo una dependencia económica, sino también cultural. Suscribo el siguiente dictamen del profesor Renato Ortiz (1994: 133-134):

Las contradicciones inauguradas por la sociedad industrial y que afectan a los espacios nacionales cobran ahora otra dimensión. Se trasladan a un plano mundial. En este contexto, la identidad nacional pierde su posición privilegiada de fuente productora de sentido. Emergen otros referentes que cuestionan su legitimidad. [...] Debemos entender que la modernidad mundo, al impulsar el movimiento de desterritorialización hacia afuera de las fronteras nacionales, acelera las condiciones de movilidad y desencaje. El proceso de mundialización de la cultura engendra, por tanto,

nuevos referentes de identificación. Podemos tomar como ejemplo a la juventud. En las sociedades contemporáneas la conducta de un determinado sector de jóvenes sólo puede entenderse si la situamos en el horizonte de la mundialización. Camisetas, zapatillas deportivas, pantalones vaqueros, ídolos de *rock*, *surf*, son referencias desterritorializadas que forman parte de un léxico y de una memoria popular juvenil de carácter internacional. Objeto de culto ritual en los grandes conciertos de música *pop*, en los programas de MTV, en los cómics, conforman un segmento de edad (y de clases), agrupando personas a despecho de sus nacionalidades y etnias. La complicidad, la “unidad moral” de esos jóvenes, se teje en el círculo de las estructuras mundiales. Para construir sus identidades, eligen símbolos y signos decantados por el proceso de globalización.

El proceso de internacionalización de la cultura tiene evidentes repercusiones en el terreno de la identidad. De forma latente o manifiesta, se produce un choque, una confrontación entre lo que Henri Lefebvre denomina “*los poderes homogeneizantes y las capacidades diferenciales*” (1970: 94). Es decir, se produce una simbiosis en la que las características singulares de una sociedad se entremezclan, se subordinan y/o se superponen al impacto exógeno de las tendencias uniformizadoras.

El resultado sincrético de este proceso de adaptación, asimilación, integración o rechazo crea una dinámica de cultura mestiza en la que coexisten diversos modelos de identificación tanto individuales como colectivos. La capacidad de respuesta social depende del grado de resistencia que se desencadene en el interior de cada sociedad y del nivel de subordinación que se tenga respecto a los centros de poder exteriores. Esta referencia constante de la cultura autónoma hacia los núcleos de decisión dominantes es una de las características más destacadas de nuestro siglo. Ya no existen lagunas inmaculadas ni terrenos vírgenes donde vivir la identidad originaria de los pueblos. Nada queda al margen de esta dinámica de interdependencia que cada vez absorbe espacios más amplios, los influye y los modifica. Por tanto, no es posible reivindicar la propia identidad como terreno acotado y exclusivo, puesto que estos procesos generales evidencian las contradicciones de los movimientos culturales y la complejidad de los contextos de referencia de la identidad.

Los rasgos propios de identidad eran visibles en épocas anteriores, cuando las sociedades abarcaban ámbitos más cerrados y eran menos permeables a los influjos externos.² En la actualidad, la internacionalización de la cultura ha ido borrando estos signos característicos y los ha sustituido por otros contenidos más universales y menos concretos. Al mudarse los gustos estéticos y las formas de vida, se han desvirtuado las señas de identidad que servían de referencia a los grupos sociales siendo

² Véase el capítulo de E. Gellner, “La cultura en la sociedad agraria”, pp. 21-33.

sustituidas por otras. Permanecen, sin embargo, ciertos elementos constitutivos de la identidad que no han perdido su vigencia o que intencionalmente se están rescatando del olvido, se están recuperando del desuso y se están revaluando como fenómenos característicos de determinada comunidad. La dinámica de la modernidad y la continuidad de la tradición se combinan para definir los ejes de referencia que implican la incorporación de la novedad y la permanencia selectiva de los valores sociales. Se produce, pues, una adaptación de nuevas pautas de comportamiento al acervo de los pueblos que se filtra a través de variados canales de selección.

Homogeneización cultural y conflictos de identidad

Partiré de la siguiente hipótesis psicológica para explicar cómo se modifican las identificaciones del sujeto al entrar en contacto con modelos culturales externos: el individuo tendrá que asumir aquella identidad social que le resulte instrumental y simbólicamente más favorable para sus objetivos vitales teniendo en cuenta que, en determinadas circunstancias, los intereses materiales y los afectivos no coinciden.

Ahora bien, la doble identidad será tanto más problemática cuanto más se antepongan los segundos a los primeros a la hora de seguir normas que resulten mutuamente contradictorias (Maffesoli, 1990: 245-291).

Es importante, a mi juicio, revisar en estos casos, entre otras variables, la relación entre la penetración cultural de nuevos valores y las normas imperantes en la estructura familiar. Por ejemplo, las sociedades pluriculturales suelen poner a los niños de ciertas minorías discriminadas ante una serie de compromisos que provocan en ellos actitudes agresivas, depresiones o respuestas defensivas. En ocasiones, los más acomplejados luchan por liberarse de experiencias vergonzosas o de imágenes degradantes que estigmatizan a su grupo.

Para que pueda desarrollarse una identidad positiva, la tradición familiar es decisiva. Se ha comprobado que los niños presentan menos conflictos interiores cuando adquieren una seguridad en ellos mismos mediante la interiorización de modelos parentales ejemplares procedentes de su propio grupo étnico. Así, con una imagen interior fuerte y estructurada se pueden afrontar los estereotipos denigrantes con más seguridad o menos vulnerabilidad. De alguna manera, se podría decir que la cohesión familiar refuerza su autoestima defendiéndolos contra la colonización del espíritu.

En tanto que una cultura no permanece inmutable, sino que evoluciona de generación en generación, las vivencias de las normas y los valores lógicamente no son las mismas en los hijos que en los padres. La actualización de la tradición y la

necesidad de adaptarse a las pautas culturales dominantes en la sociedad es mucho más imperiosa en los primeros que en los segundos. La aculturación, entonces, conduce a una progresiva asimilación de los patrones de conducta minoritarios por aquellos mayoritariamente aceptados. Es decir, en general, los jóvenes se resisten a cumplir ciertos preceptos que les impone una cultura familiar cuando ésta se encuentra anclada en referentes simbólicos que no encajan con los dominantes en el imaginario colectivo de una sociedad.

La identidad de un grupo, en definitiva, tiene como función principal organizar las relaciones interpersonales con el resto de los grupos con los que está interactuando (Pérez-Agote, 1986: 13).

Cuando por diferentes motivos —intereses materiales o emotivos— en un determinado contexto social la identidad colectiva —étnica, lingüística, religiosa, nacional, etcétera— se ve cuestionada y empieza a resultar problemática por no estar suficientemente legitimada desde el interior o desde el exterior del propio grupo, entonces pueden aparecer mecanismos de aculturación o de asimilación descritos anteriormente —como de afirmación o defensa para preservar los rasgos identitarios denostados o amenazados por la cultura hegemónica. La clausura en guetos étnicos o el *revival* de los integristas religiosos o nacionalistas serían expresiones de este tipo de actitudes identitarias que constituyen una respuesta a la tendencia homogeneizadora de culturas universalistas económica y tecnológicamente más poderosas. Asimismo, se puede producir una solución mixta o de doble lealtad: identificación instrumental (sentido de participación) con la cultura dominante y una afiliación afectiva (sentido de pertenencia) con la cultura subordinada de origen o viceversa.

Como quiera, en nuestra sociedad la identidad se debate entre la afirmación de la libertad personal y la reivindicación de diferentes pertenencias culturales —étnicas, nacionales o religiosas— en ocasiones compatibles, pero otras veces contradictorias con la primera. A mi modo de ver, la integración equilibrada en una sociedad pluricultural debería pasar por el reconocimiento efectivo de los derechos públicos del ciudadano, independientemente de sus afiliaciones a cualquier categoría colectiva o marca de origen, con el fin de encontrar una universalidad enriquecedora basada en el respeto de una diversidad cultural que no se impone, sino que tan sólo se manifiesta con libertad en la esfera privada de las personas. En este sentido, la globalización cultural —basada en el criterio democrático del respeto a las minorías— permitiría la coexistencia y el intercambio de estilos y normas de comportamiento diversos que no tendrían por qué percibirse como problemáticos, sino como enriquecedores para todo el mundo. No obstante, la realidad social se obstina en demostrarnos que la armonía es muy difícil de alcanzar.

De ahí que hablemos de crisis de identidad como resultado de la incapacidad que tienen los grupos sociales de controlar los procesos culturales y los mecanismos homogeneizadores. La Nación, como unidad de análisis, como núcleo de poder, como ámbito de toma de decisiones, ha perdido su papel estelar. El aumento del intercambio material, cultural y simbólico ha alcanzado tal magnitud e interdependencia que ningún gobierno puede hacer frente por sí solo a las demandas de las colectividades (Ramonet, 1995: 12-15). En otras palabras, en la actualidad, los estados-Nación resultan demasiado grandes para atender de manera conveniente muchos problemas locales y, al mismo tiempo, se han vuelto demasiado pequeños para resolver problemas que se producen a escala planetaria (ecológicos, bélicos, económico-financieros, políticos, etcétera).

El panorama actual tiende a homogeneizar los espacios culturales porque los mercados se han internacionalizado (Mendes, 1996). La hegemonía cultural consiste, pues, en exportar estilos de vida y modelos de conducta atentos principalmente a la novedad productiva. En consecuencia, con este apoyo del progreso material indefinido, se van transformando las viejas identidades al impedirse el enraizamiento de las tradiciones.

Estos cambios sociales van desplazando los ámbitos de referencia del entorno inmediato hacia áreas más generales de identificación. El sentimiento de pertenencia presenta hoy en día una naturaleza ambivalente. Por un lado, cuando la globalización cultural es asumida como un fenómeno positivo, enriquecedor, va perdiendo el carácter excluyente propio de sociedades primitivas o tradicionales en las cuales el rechazo del extranjero constituye un patrón cultural característico de la conducta humana. La modernidad —y la supresión de barreras espaciales y temporales que ella trajo consigo— ha ido dejando paso paulatinamente en la llamada aldea global a una percepción más abierta y tolerante de lo otro o de lo ajeno.

Lo exterior, que George Simmel (1977) razonaba como una amenaza a las normas de la comunidad, cuando no existe una vivencia excluyente de la identidad, se convierte en un factor integrado de la vida cotidiana. Por el contrario, en nuestra sociedad la actitud xenófoba correspondería a una visión temerosa de la alteridad. Desde esta lógica, ante el peligro representado por identidades rivales que supuestamente ponen en crisis las señas de identidad propias,³ se pueden producir regresiones tribales defensivas y/o agresivas hacia cualquier injerencia externa dentro del territorio simbólico delimitado por grupos más partidarios de una presunta

³ Véase el suplemento cultural del periódico español *El País*, titulado: “Nostalgia de la tribu. El inquietante retorno de los nacionalismos en Europa”, núm. 203, jueves 10 de octubre de 1991, con artículos de R. Dahrendorf, G. Jakson, R. Debray, J. R. Llobera, E. Gellner y E. J. Hobsbawn.

pureza —o de la conservación de esencias míticas mediante la limpieza— que del mestizaje —o de la multiculturalidad.

Por lo anteriormente dicho cabría relativizar las posturas que entienden la dinámica cultural como un proceso imparable de globalización. Marc Lipiansky explica, en sus investigaciones basadas en discusiones del grupo, que los participantes (estudiantes universitarios de varios países) en sus discursos partían generalmente de posturas de identificación planetarias, pero, a medida que se desarrollaba el diálogo interno, la mayoría de los estudiantes acababan defendiendo su nación de origen frente a las demás. Es decir, el sentimiento de pertenencia interiorizados a lo largo del proceso de socialización primaria y secundaria es particularmente poderoso en el comportamiento humano: “La familia reproduce desigualmente las ideologías del contexto, pero transmite una base emotiva que vincula al individuo a la nación. [...] Así, se va construyendo subjetivamente un cuadro de lealtades que abarca desde la lengua hasta la interiorización afectiva de la etnia, historia, tradiciones, instituciones y símbolos varios” (MarcLipianski, 1978: 78-86).

Esta ambigüedad manifiesta entre las tendencias uniformizadoras y los procesos de socialización instalan la crisis de la identidad en un complejo campo de equilibrio precario. En principio, los círculos de identificación primaria (el yo, la familia, el grupo de iguales, el vecindario, la ciudad...) no suelen presentarse como núcleos problemáticos y contradictorios. Pero se producen tensiones, incoherencias y presiones que sitúan a los individuos y a los grupos en un terreno impreciso, de crisis, sobre todo cuando se ven obligados a entrar en contacto con imaginarios simbólicos diferentes.

Por consiguiente, el contacto intercultural siempre implica la negociación de los rasgos de identidad propios y su confrontación con las características de los demás. En la actualidad, la diferencia con épocas anteriores se sitúa en la frecuencia de los contactos, la intensidad de los estímulos audiovisuales y la sutileza de los mecanismos que se emplean. Ahora, el bombardeo constante de los medios de comunicación, los avances tecnológicos, la oferta de bienes de consumo, la propaganda indiscriminada de todo tipo, etcétera, hacen a las sociedades, en general, más permeables y más receptoras a las influencias de la cultura exterior. No obstante, la otra cara de la moneda viene dada por los movimientos de reivindicación de la identidad cultural que se presentan como fuerzas sociales que se oponen a la lógica de la innovación ininterrumpida y a la dinámica de disolución de los rasgos culturales específicos. Además, siempre constituyen una alternativa a la tendencia homogeneizadora que se da en el mundo actual. De lo contrario, su objetivo queda reducido a puras reivindicaciones folklóricas.

Por último, tan sólo quisiera subrayar un par de puntualizaciones relativas a la complejidad de nuestro objeto de estudio. La primera es que la globalización cultural

necesita como vehículo indispensable la participación previa de una hegemonía económica y de una potencia militar. O, lo que es lo mismo, y parafraseando a Johan Galtung (1976: 57-73), el poder ideológico necesita de un poder remunerativo y de un poder punitivo.

La segunda se refiere a que, una vez definido el lugar de cada sociedad en el contexto internacional, todo grupo humano tiene una capacidad de resistencia o de respuesta ante cualquier pretensión de imposición imperialista en el terreno cultural. Es decir, siempre se pueden presentar rechazos o alternativas a los modelos propuestos por el centro. No hay, por tanto, una correspondencia simple, unívoca e inmediata en muchos aspectos entre quienes ejercen la hegemonía y los presuntos dominados, aunque no esté de más reconocerlo, ciertamente, por suerte o por desgracia, el *American way of life* ejerce una enorme seducción tanto en Oriente como en Occidente.

Bibliografía

- Berger, P. y T. Luckmann (1968), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Camps, V. (1991), *La imaginación ética*, Barcelona, Ariel, p. 111.
- Cirpiani R. et al. (1983), *Verità, conoscenza e legittimazione*, Roma. Ianaa.
- J. P. Codol (1981, "Une approche cognitive du sentiment d'identité", *Social Science Information*, num. 20, París, pp. 117-118)
- Erikson, E. (1972), *Adolescence et crise: la quête de l'identité*, París, Planuarion.
- Galtung, J. (1976), *La Comunidad Europea: una superpotencia en marcha*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 57-73.
- Gellner E. (1983), "La cultura en la sociedad agraria" en E. Gellner (ed.), *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza Universidad, pp. 21-33.
- Goffman, E. (1959), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Hernández, F. (1986), "El nacionalismo catalán", en F. Hernández y F. Mercadé, *Estructuras sociales y cuestión nacional en España*, Barcelona, Ariel, pp. 82-83.
- Lefebvre, H. (1970), *Manifeste diferencialiste*, París, Gallimard, p. 94.
- Maffesoli, M. (1990), *Au creux des apparences*, París, De Plon, pp. 245-291.
- Marc-Lipianski, E. (1978), "Groupe et identité", en G. Michand (comp.), *Identités collectives et relations interculturelles*, Bruselas, Complexes, pp. 78-86.
- Mendes, C. (coord.) (1996), *Cultural Pluralism, Identity, and Globalization*, Río de Janeiro, UNESCO- ISSC-EDUCAM.

- Montero, M. (1984), *Ideología, alineación e identidad nacional*, Caracas, Ediciones de la Biblioteca.
- Mugny, G. y J. A. Pérez (eds.) (1991), *La influencia social inconsciente*, Barcelona, Ed. Anthropos.
- Ortiz, R. (1994), *Mundialización y cultura*, Madrid, Alianza Editorial.
- Pérez-Agote, A. (1986), “La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la Sociología”, *Revista de Occidente*, núm. 56, enero, Madrid.
- Ramonet, I. (1995), “Poderes de fin de siglo. Los nuevos amos del mundo”, *Ajoblanco*, num. 76, julio-agosto, Barcelona, pp. 12-15.
- Simmel, G. (1977), *Sociología: Estudio sobre las formas de socialización*, Madrid, *Revista de Occidente*, 2 vols.

Nuevas identidades políticas y reestructuración económica neoliberal: el caso de El Barzón en México¹

Luis Fernando Villafuerte Valdés
Facultad de Ciencias Administrativas y Sociales,
Universidad Veracruzana, México

Introducción

Los impactos sociales resultantes de las reformas económicas neoliberales establecidas en México a partir de la década del setenta del siglo pasado, modificaron sustancialmente la faz de la sociedad mexicana. Si bien no podemos decir que estas modificaciones han llevado a una transformación radical en un sentido positivo de la democratización de la vida social e institucional del país, sí podemos decir que han impactado de una manera muy drástica en la estructura social.

Podemos enunciar estos cambios a partir de que un ajuste económico neoliberal, un proceso de transición política lleno de defectos, inercias políticas y sociales, y un descrédito continuo y creciente de las estructuras institucionales gubernamentales, nos dan un panorama caótico para pensar en la construcción de un orden democrático en México. ¿Cómo se explica este largo y poco transparente proceso en cuanto hacia dónde nos dirigimos, ya que por momentos las regresiones autoritarias tienen

¹ Este texto es una versión modificada de un capítulo denominado “Identidades políticas emergentes y reestructuración económica. El caso de El Barzón en México”, en T. Da Cunha Lopés Girais (2008), *Democracias y políticas públicas*, UMSNH, en prensa.

una evidencia más recurrente en relación con los procesos de consolidación de la liberalización y la democratización en el país?

La década de los noventa marcó un rumbo distinto en la estructura del país, con la inserción de México en las dinámicas del contexto internacional, la apertura del régimen político, y el inicio y profundización de la crisis económica, que impactaron los equilibrios y las dinámicas de la relación entre la sociedad y el Estado, así como a la sociedad misma.

Por lo anterior, el presente trabajo tiene como finalidad establecer una reflexión desde la sociología política de cómo los cambios sociales producidos por la reestructuración económica, con la implementación del modelo económico neoliberal, han impactado de manera directa los parámetros con que se construían las identidades políticas en México.

A partir de las diversas formas en que la sociedad se organiza de manera autónoma, se generan nuevas identidades políticas emergentes. Es así como los movimientos sociales, la sociedad civil y las ONG crean formas de interacción social que resultan novedosas para la manera histórica en que se dieron las relaciones de socialización política en el país, transformándose de relaciones sociales autoritarias a nuevas formas pre-democráticas o proto-democráticas, las cuales, potencialmente, pueden ser generadoras de una nueva cultura política en México.

Este texto conlleva la finalidad de reflexionar acerca de la manera en que el movimiento social de El Barzón construyó los referentes para una nueva cultura política, basada en parámetros democráticos y cívicos en cuanto a la participación y la responsabilidad social. Sin embargo, la permanente tensión que hay en el accionar de este movimiento es la permanente lucha entre las viejas prácticas políticas autoritarias que perviven en nuestros imaginarios colectivos, contra las nuevas dinámicas democráticas que todavía no acaban de nacer. Estas contradicciones, en cuanto a la vida cotidiana de las organizaciones de la sociedad civil, serán el eje de estas líneas.

Las identidades políticas en México y el sistema político. Crisis sistémica y nuevas identidades

El diseño de Estado que se construyó en México en el ciclo de vida del régimen posrevolucionario se basó en un esquema de desmovilización social a partir de dos aspectos:

- a) Las políticas sociales y públicas focalizadas a ciertos grupos sociales, a los cuales se les canalizaban recursos materiales en aras de la obtención de legitimidad y apoyos electorales.

- b) Una política económica, la cual estaba diseñada de tal forma que el Estado le dio beneficios económicos y materiales a la sociedad, bajo el argumento de un Estado benefactor. Sin embargo, en esta relación se dio un intercambio entre la sociedad y el Estado que se podría resumir en la idea de una permuta de beneficios económicos a cambio de la legitimación de un orden político autoritario.

Esta relación ocasionó una serie de prácticas políticas en las que el punto central era el hecho de que la sociedad mexicana no encontró mecanismos de participación fuera de las esferas coordinadas de forma estatal. La legitimidad del Estado se basaba en el planteamiento de la distribución social de los recursos, generando que no se desarrollara un espacio público consolidado —ya que el espectro de lo estatal permeó todos los niveles de la interacción social—, por lo que no hubo un espacio que permitiera la crítica, la movilización o la deliberación de temas de la agenda política nacional.

En este sentido, en México se creó un marco institucional conformado por dinámicas no formales —no contempladas dentro del marco jurídico—, por lo que las instituciones del país se estructuraron con debilidad. Estas prácticas generaron que muchos de los aspectos de las tipologías de la democracia liberal no se cumplieran y se crearon una serie de dinámicas autoritarias, como las prácticas patrimoniales, la instrumentación de la justicia y la creación de cacicazgos regionales, que acrecentaron las condiciones de reproducción política acorde a principios de democracias no plenas, en relación con su ejercicio.

Así, podemos decir que el sistema político mexicano se apoyó en un modelo de Estado que tuvo como característica principal una capacidad de intervención en todas las áreas de la vida social del país: los modelos económicos, la elaboración de las políticas sociales, los mecanismos de asignación de puestos de elección popular, el control estatal sobre los contingentes obreros, etcétera. Esta mediación de la vida social por parte del Estado generó una interdependencia de las formas de legitimación estatal en relación con los criterios de asignación de benefactores sociales a la población. Por ello, el espacio público en México quedó relegado a un segundo plano, ya que las condiciones para generar redes asociativas autónomas al Estado, un espacio de deliberación y libre expresión, mecanismos procedimentales para la selección de candidatos a puestos de elección popular, etcétera, estuvieron bajo la organización del sistema político, quedando la sociedad excluida de estos procesos.

Estas condiciones generaron un tipo de Estado que se legitimó en su “origen revolucionario”, así como por los beneficios económicos y sociales que generó en torno suyo, ya que dejó de lado la importancia de los mecanismos formales de un esquema

democrático poliárquico. De tal manera, las elecciones, las garantías de libre expresión o de manifestación fueron cooptadas o instrumentalizadas por parte del Gobierno, de tal manera que el Estado no necesitó certificar triunfos en las urnas, ya que su legitimidad se encontraba en la gestión gubernamental pública. Esto, aunado a que, debido a la exclusión social de amplios sectores sociales del espacio público, el nivel de crítica hacia el sistema político era mínimo, provocó la ausencia de una sociedad civil consolidada en un sentido liberal y los movimientos sociales pasaron a un nivel de marginalidad en sus esquemas de lucha, lo que generó un Estado social autoritario (De la Garza, 1988).

En México, el sistema político tenía legitimidad y legalidad, generado por un uso discrecional de ciertas variables, como el desarrollo económico, la aplicación de la ley de una manera diferenciada y la construcción de referentes simbólicos que cohesionaban y le daban sentido a la población en el país.

Así, el Estado mexicano logró un modelo político funcional en todos los sentidos, basado en una negación de la parte liberal de las libertades individuales y políticas de los ciudadanos, y sustituido por una política social y pública orientada a todos los sectores de la sociedad. La gestión del nacionalismo revolucionario fue eficiente porque logró: "(1) satisfacer las demandas materiales de los diferentes sectores de la sociedad civil, (2) mantener un férreo control de los espacios públicos e (3) incorporar mayoritariamente a los diversos interlocutores al universo simbólico de la gesta simbólica" (Isunza, 2001: 124).

Sin embargo, el deterioro del modelo económico impulsado bajo la tutela del Estado, y la posterior adopción del modelo económico neoliberal, a finales de la década de los setenta, impactaron de manera crucial el horizonte de los parámetros de la organización social en México.

En la década de los ochenta, los mecanismos de equilibrio político en el país se trastocaron, y en los noventa esta crisis se evidenció, cuando sectores tradicionalmente desmovilizados y vinculados al poder político reaccionaron como consecuencia de la necesidad de establecer nuevas referencias para el reconocimiento de sus identidades y la resolución de sus problemas. La emergencia de la movilización de actores sociales en estos años fue muy fuerte: la insurgencia sindical en Petróleos Mexicanos (Pemex), en la Comisión Federal de Electricidad (CFE) y en sectores campesinos, las huelgas en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), por sólo mencionar algunos ejemplos, marcaron el derrotero de lo que sucedía en el país.

En este sentido, podemos decir que la crisis económica creó un desorden sistémico al interior del país, ya que los sectores sociales que crecieron a expensas del Estado se quedaron sin referentes estructurales y simbólicos para entender la nueva configuración del Estado. La sociedad en México se fragmentó (Zermeño, 1996), de

tal forma que los liderazgos, los referentes políticos y el sentido de la identidad política sufrieron un proceso de transformación tal, que desde mediados de la década de los ochenta surgieron nuevos actores políticos y sociales. El abandono del modelo del nacionalismo revolucionario quebró las referencias sistémicas de la sociedad.

La incapacidad gubernamental para seguir sosteniendo la legitimación política a partir de la política económica y las políticas sociales y públicas, generaron las condiciones para una crisis sistémica en la acepción habermasiana (Habermas, 1998a). Se puso en entredicho el discurso que le daba sentido a la estabilidad de la estructura social y se construyó una visión alternativa de horizonte social, que no se adaptaba a los imaginarios colectivos. Por eso en México, aún hasta estos días, no se ha podido construir un marco referencial amplio que permita la construcción de los puentes de la cohesión social.

En este contexto tenemos la aparición de un nuevo tipo de sociedad civil. Si bien no estaba consolidada ni mucho menos delineada en sus formas de actuación, sí empezó a presentar rasgos novedosos en relación con la sociedad autoorganizada del México posrevolucionario. El movimiento que inició esta nueva etapa fue la auto-organización social después del sismo que sacudió a la ciudad de México en el año 1985.

Esta movilización tuvo como característica particular el hecho de presentar rasgos inéditos en la sociedad civil en México:

- a) No adquirieron un sentido de confrontación y tomaron como referencia los marcos de la ley.
- b) Se desligaron de una posición ideológica clara y situaron su discurso en términos posmateriales y abstractos.
- c) Debido a lo anterior, los movimientos rescataron el sentido del “bien común” como eje de las movilizaciones.
- d) Sus demandas giraron en torno a problemas concretos y pragmatizaron sus horizontes.
- e) Todo esto ocasionó que los actores del movimiento fundamentaran su identidad política en términos restringidos. Es decir, para evitar ser corporativizados, se construyeron políticamente con referencia en un movimiento, por lo que se superó la posición de clase, el estatus y su actividad profesional (Zermeño, 1987: 5).

Sin embargo, las transformaciones estructurales de la década de los ochenta permitieron que la sociedad se liberara de una parte de esos controles que el sistema ejercía sobre ella, por lo que ciertos sectores de la sociedad empezaron a organizarse en esquemas de sociedad civil. Éstos resultaron muy débiles y contradictorios debido

a toda la inercia de un pasado autoritario; sin embargo, dichos movimientos se sitúan en la discusión de la necesidad de construir un orden democrático en términos liberales pero, a su vez, de diferenciar los espacios públicos y privados, lo cual era prácticamente inexistente en el país.

A esta naciente sociedad civil no la podemos ubicar como un referente estructurado ni acabado, debido a que se presentó de una manera inconsistente y contradictoria a causa de los largos años en que no existió un espacio público consolidado en México, así como por las inercias de la tradición autoritaria que se vivió por más de 70 años. A pesar de estas circunstancias, la lucha por la democratización del país y la construcción de la sociedad civil se tornó irreversible bajo las condiciones sistémicas de finales de la década de los ochenta y principios de la década de los noventa.

Bajo este escenario, en 1993 surgió El Barzón, el cual se conformó inmediatamente en un movimiento referencial de esta crisis sistémica, ya que su composición social —clases medias—, sus formas de lucha y sus estrategias políticas permitieron entenderlo como un grupo específico de la sociedad civil. Éste presentaba una serie de características que podían ser visualizadas como componentes mínimos para la construcción de un orden democrático, bajo los parámetros del modelo democrático poliárquico.

El movimiento de El Barzón fue una respuesta social tanto para los errores en política económica acumulados durante años, como para el esquema de modernización del país. El Barzón se inscribe dentro de una lógica más amplia en relación con los movimientos sociales tradicionales, ya que era una crítica al modelo económico y político llevado por los gobiernos tecnocráticos priístas. Así, El Barzón entra en la comisura del surgimiento de los nuevos movimientos sociales, conviviendo con las formas tradicionales de hacer política en el ámbito nacional (Offe, 1988).

El Barzón presenta una serie de características que lo hacen inédito en el contexto de los movimientos sociales en México. Es un movimiento conformado en su gran mayoría por clase media, profesionistas y medianos y grandes agricultores. A diferencia de otras experiencias de organización, El Barzón pudo vincular a sectores agrícolas con urbanos, creando un amplio frente de sectores sociales.

Este movimiento logró articular demandas materiales con las llamadas posmateriales y puso en el centro del debate nacional temas como la vida digna, la calidad de vida y el Estado de Derecho. Fue un movimiento difícil de enfrentar por parte del Estado, ya que debido al tipo de demandas que enarbolaba, muchas de ellas no podían ser material o visiblemente satisfechas. Las enseñanzas de este movimiento fueron amplias y lograron impactar de alguna manera a los estilos de vida de un gran número de sus integrantes.

Descripción de El Barzón

La aparición del movimiento El Barzón, el 25 de agosto de 1993, resultó lógica si la entendemos como la consecuencia de las medidas económicas neoliberales impuestas por el gobierno federal desde inicios del sexenio de Miguel de la Madrid Hurtado en 1982. El tipo de problemática —deudores de la Banca— y la composición social del movimiento —productores agrícolas medios y altos y, más adelante, clases medias urbanas, deudores de créditos bancarios, hipotecarios, etcétera— evidenciaron el impacto y la consecuente descomposición societal que impuso el modelo económico, ya que “las organizaciones de deudores eran los hijos no deseados de la política neoliberal del Gobierno mexicano” (Torres, 1997a: 315).

La heterogeneidad en su composición y sus formas de lucha son un referente para entender la complejidad y la particularidad del movimiento. El Barzón es un grupo que presenta rasgos comunes a todos los movimientos sociales, con prácticas democráticas y autoritarias, fases de actividad y latencia, vinculado con el sistema político y la clase política, y utilizado instrumentalmente por muchas personas que se incorporaron al movimiento para rehuir de sus deudas contraídas de manera legal.²

Sin embargo, lo que hace de El Barzón un parte aguas en la historia de la auto-organización social en México, es su forma específica de desarrollo, ya que representa una fusión de los aspectos simbólicos de la Revolución mexicana con los criterios de la modernización económica y política del sistema político posrevolucionario.³

El Barzón se sitúa en la coyuntura del corporativismo, pues trasciende a las clases sociales y a los sectores tradicionales del régimen político, pero, a su vez, logra

² Un ejemplo claro de esto es el grupo conformado por Eduardo Bours Castellanos, quien fundó en marzo de 1996 lo que se conoció como el “Barzón de los Ricardos” (la palabra “ricardos” se refiere a gente con amplios recursos económicos). Este grupo pedía a la Asociación Nacional Bancaria y a la Bolsa Mexicana de Valores que se les replantearan sus deudas, ya que no podían seguir cubriendo sus deudas internas y externas; por ello, para poder seguir pagando a la banca extranjera, pedían una reestructuración financiera urgente de sus condiciones de créditos. Por ello propusieron que se les reestructurara su deuda a partir de los intereses anteriores a la devaluación de 1994, lo que significaba un trato preferencial en relación con los otros “barzones”. Sobre este asunto se pueden consultar los periódicos *La Jornada* y *El Financiero* de los meses de marzo, abril y mayo de 1996.

³ Garretón (2001) argumenta que existe un cambio de paradigma en América Latina en cuanto a los planteamientos de la movilización social, ya que se genera un tipo de acción colectiva que incorpora tanto elementos tradicionales correspondientes a la lógica de un Estado-nacional industrial, como elementos de una sociedad posindustrial globalizada, por lo que aún no se encuentra una forma específica de articulación entre el Estado neoliberal y las nuevas formas de organización de la sociedad civil.

relacionarse con sectores que de manera histórica o social estaban políticamente desvinculados entre sí.

La manera en que se ha estudiado a El Barzón ha sido a través de cortes históricos concretos. Las formas más comunes para abordar este movimiento social han sido las siguientes:

- a) Se ha visto en periodos, a partir del perfil constitutivo del movimiento; esta perspectiva trabaja desde la óptica de las transformaciones de los grupos sociales que lo conforman debido a la evolución del problema de las carteras vencidas, pasando de un perfil rural a uno urbano, lo que orilla a su sectorialización y posterior institucionalización, vinculándose entonces el movimiento a los partidos políticos y redefiniendo su papel, tanto en su aspecto social como político.
- b) Otra perspectiva reconoce el tránsito del movimiento a la fuerza política. Esta mirada no toma en cuenta los procesos de institucionalización del movimiento como algo normal en los procesos de autoorganización, pero sí reconoce sus aportes dentro de la cultura política, ya que inicia un proceso de politización y autonomía dentro de las bases del movimiento, permitiendo su auto-organización productiva (Mestries, 1995, 1997).
- c) Una tercera perspectiva en el análisis de El Barzón es la que ubica su potencial de civilidad dada su heterogeneidad social; esto posibilita una descentralización en sus acciones y proyectos, facilitando la aparición de esquemas alternativos de organización económica y política, los cuales van más allá de los proyectos partidistas. Esta visión reconoce los mecanismos alternativos de gestión del movimiento como el reconocimiento de la transformación en los liderazgos políticos. Por ejemplo, la incorporación de las mujeres en posiciones políticas claves dentro del movimiento (Torres, 1997a, 1997b, 1999; Williams, 1996).

El Barzón es un movimiento social que puede catalogarse como postradicional o posmaterial. Se conforma como un movimiento social con espacios de interacción fuera del Estado, con un reconocimiento de las estructuras de mercado, y los mecanismos legales y jurídicos del mismo. Desde el nacimiento del movimiento hasta 1998, podemos encontrar una visión más amplia y pragmática en sus argumentos de lucha, pidiendo un reconocimiento formal a su derecho de afrontar sus deudas, pero con condiciones mínimas de seguridad jurídica, financiera y política para poder reactivarse económicamente. Después de 1998, sus miembros enfrentan el problema de una manera más estructurada, en términos de que crearon sus propios

programas productivos alternativos —establecidos como mecanismos de reactivación de la economía—, así como con proyectos de redes de comercialización, creación de un banco social y de desarrollo, e incorporando también miembros en las distintas estructuras políticas del sistema.

Después de 1998, el movimiento entró en una fase de desmovilización gradual, ya que los programas impulsados por el gobierno para resolver el asunto de las carteras vencidas incorporó el problema de muchos deudores, quienes después de cinco o más años de lucha decidieron tomar un respiro en su situación personal. El sistemático desmantelamiento de la fuerza autónoma del movimiento por parte de los partidos políticos originó una desbandada de muchos grupos de la organización. Sin embargo, las referencias o los estudios acerca del grupo arrojan datos muy concretos de su morfología y desarrollo, así como de su papel en el proceso de construcción y consolidación de la sociedad civil en el país.

La temporalidad del estudio del movimiento puede hacerse a partir de los siguientes criterios:

- a) Una primera fase, desde su nacimiento en agosto de 1993 hasta mayo de 1994, cuando se dio a conocer la diversificación del movimiento de sectores rurales a sectores urbanos con problemas de insolvencia de pagos crediticios.
- b) La segunda fase se ubicaría de mayo de 1994 a septiembre del mismo año, cuando se generó una escisión al interior del movimiento, a causa de su politización partidista, y un sentido de desvirtuar los principios del movimiento, debido a la incorporación de las demandas urbanas.
- c) Una tercera fase podría ubicarse en las movilizaciones como reacción ante los efectos de la crisis de diciembre de 1994, la cual hundió al país en una espiral de insolvencia financiera. En esta etapa, el movimiento presentó una gran creatividad en sus mecanismos de lucha —jurídicos y proyectos económicos alternativos. Su temporalidad podría ubicarse de octubre de 1994 a diciembre de 1996.
- d) Una última etapa, cuando la participación electoral del movimiento dentro de las siglas de un partido político hizo que los líderes formales del movimiento fueran rebasados, convirtiendo al movimiento en un brazo político del PRD y del PRI. Asimismo, se tornó en un grupo de presión, al negociar en bloque candidaturas para el movimiento. Su temporalidad sería de enero de 1997 hasta diciembre de 2000, aproximadamente. Esto último provocó que el movimiento se desvirtuara, debilitando su posición formal y generando malestar entre los miembros de la organización. Por ello, entró en una fase latente hasta las elecciones del año 2000, cuando volvieron a tomar fuerza los dirigentes debido al re-juego político electoral.

Las enseñanzas de El Barzón

A pesar de que la historia de El Barzón resultaba no muy alejada de las experiencias de otros movimientos sociales en México, hay algunos aspectos que resultan muy interesantes en este movimiento social. Tenemos que empezar diciendo que no podemos olvidar que gran parte de los problemas sobre las contradicciones internas de los grupos auto-organizados son producto de la cultura política autoritaria que hemos tenido históricamente en el país, lo que implica que la herencia autoritaria pervive en el movimiento barzonista.

Lo que se podría rescatar de El Barzón son ciertas prácticas o comportamientos que van más allá de su organización formal o de sus líderes, y es el hecho de que se da un proceso de aprendizaje implícito dentro de las formas de comportamiento del grupo, coincidiendo con los esquemas de los modelos de democracia deliberativa, el enfoque de la sociedad civil del tercer sector y los enfoques contemporáneos de las escuelas identitarias de los movimientos sociales.

La crisis en México no puede conceptualizarse solamente como una crisis estructural, sino sistémica, ya que la ideología del nacionalismo revolucionario había construido parámetros de comportamiento político. El Barzón construyó una alternativa a estos lazos sociales que estaban ausentes en el país, como consecuencia de la implementación del neoliberalismo, así como también trató de ubicar nuevos parámetros de referencia para la acción política en México. Este movimiento complicó el espacio político, politizando otros espacios de las diversas esferas de la sociedad, de tal forma que, por primera vez, abrió el espacio político a un sentido poliárquico del poder y generó un sentido de sociedad policéntrica que necesita del desarrollo de varios componentes para poder funcionar correctamente. Es así como se reconoce la necesidad de la construcción de un Estado de Derecho efectivo, la ciudadanización social y no sólo la ciudadanía jurídica para que se transforme en sociedad civil, a la vez de un manejo de la opinión pública como instrumento político por parte de grupos de la sociedad civil. Esta visión coincide de manera directamente con los planteamientos de los modelos procedimentales elaborados desde la perspectiva pluralista de la democracia (Dahl, 1993, 1997, 1999; Held, 1992).

El Barzón supo diferenciar el espacio de la sociedad civil respecto de las esferas de la política. Su impacto en la esfera social fue más allá de su lucha contra la Banca o el gobierno, sus mecanismos de resistencia, su sentido pedagógico en enseñanzas prácticas y autoritarias y en ciertos valores democráticos. Por ejemplo: reconocer jurídicamente el valor de los derechos ciudadanos; darle el reconocimiento al ejercicio

del voto; crear espacios en la esfera pública que permitan la aparición y el ejercicio de grupos de presión, en un sentido democrático, que compitan por su reconocimiento a partir del argumento más racional. Sin embargo, ante la parcialidad de los órganos que impartían justicia, éstos no se pudieron consolidar. Lo importante de estas acciones es que lograron construir rasgos deliberativos en su accionar político, generando así una lógica más amplia de la lucha política, impactando de manera clara en las referencias a la vida cotidiana, sobre todo en el concepto de la vida digna o la calidad de vida.

El Barzón fue un movimiento que traspasó las clases sociales, sobre todo en las clases medias, tanto en el ámbito urbano como rural; fue un movimiento amplio que manejó valores éticos y morales que trascendían a los grupos y llevaban un sentido de “eticidad democrática” (Isunza, 1999). Esta descentralización geográfica, social y económica permitió que el movimiento generara esquemas alternativos de organización y proyectos que trascendían los límites de los proyectos partidistas, por lo que cuando El Barzón terminó siendo corporativizado por el Partido de la Revolución Democrática (PRD), prácticamente en ese momento perdió esa capacidad de autenticidad y, por tanto, perdió legitimidad y apoyo entre sus miembros. Entonces, la importancia del movimiento estriba en varios factores:

- a) Una heterogeneidad social, lo que significa una limitante estructural, pero que potencia sus acciones y sus demandas, ya que esta diversidad de actores sociales representa a grandes rasgos a las clases medias del país.
- b) Una capacidad muy clara de relacionar diversos grupos sociales, unificados a partir de un principio único, pero representando problemas diversos.
- c) Una organización descentralizada y difusa, lo que le da un sentido más amplio a sus formas de acción, ya que cada célula del movimiento puede actuar de manera independiente, siempre y cuando sea congruente la forma en relación con los objetivos nacionales, lo que le da una constitución en red.
- d) Una capacidad jurídica inusitada en relación con otras experiencias organizativas, la cual se podría interpretar a partir del hecho de la composición de clases de la propia organización.
- e) Una capacidad de articulación de demandas, acciones y declaraciones que vinculaban en un sentido amplio las acciones civiles, el sistema político y la opinión pública, generando así un reconocimiento público.
- f) La creación de una identidad como barzonistas, que se vinculó directamente con un sentido de radicalización de muchas de sus acciones, lo cual llevó al movimiento más allá de los dispositivos institucionales de legitimidad del

Estado, teniendo que reconocer algunas veces la certeza y legitimidad de las demandas barzonistas.⁴

- g) Esta identidad de barzonistas no solamente recuperó su semblante de cara a la opinión pública, sino que también desempeñó un papel reflexivo en términos de que reconstruyó la idea de las clases medias fuera de los parámetros dados por el Estado, como también una capacidad de auto-organización que tendió a llenar los espacios sociales que los partidos políticos no habían sido capaces de ocupar.
- h) La recuperación de los espacios de socialización destruidos por el neoliberalismo en México, para generar en su discurso una práctica de reconocer los espacios propios del desarrollo humano —el trabajo, la producción, la tierra—, y vincularlos a los aspectos del crecimiento económico y la reactivación productiva, sustentada en una base democrática, coordinada por un Estado de Derecho efectivo que sustente el principio a la dignidad y al desarrollo de los miembros de la sociedad.

El esquema de desarrollo de la democratización de la vida societal para El Barzón partiría del problema de las carteras vencidas, lo cual generó un discurso y una práctica política en los sectores de clases medias, que determinaron su tipo de lucha —jurídica y de resistencia civil, movilizando a la opinión pública y a su proyecto político, pidiendo una política económica y social de justicia, en donde se garantice una vida digna para la población.

Este proyecto político fue dado a conocer en el ámbito nacional por parte de El Barzón, y fue concebido como un proyecto de Nación alternativo al neoliberal. Este plan correspondió a las demandas de las clases medias del país que estaban en un proceso de supervivencia ante los embates económicos neoliberales. Ciertos grupos de El Barzón tuvieron la capacidad de convertirse en sociedad civil, radicalizando sus posiciones ante el ambiente político institucional y fomentando, así, un principio de ciudadanía bajo los principios de un bien común y el reconocimiento de una vida digna en términos sociales.

⁴ Aspecto que se demuestra con declaraciones como la de la Asociación Mexicana de Bancos, que el 5 de junio de 1994 reconoce que la política económica instrumentada por el Estado era la causante de la crisis de la cartera vencida (*El Financiero*, México, 5 de junio de 1994: 1), así como la Barra Nacional de Abogados, que declara la justicia de las demandas de los deudores y pone a disposición de El Barzón un servicio gratuito para realizar demandas en contra de las diversas instituciones de crédito, ya que el deudor puede defenderse a partir de la figura del delito de “fraude de usura”, que aparece en el Artículo 387, Fracción VIII del Código Penal, en el cual se establece que nadie puede beneficiarse de manera usurera, valiéndose de la ignorancia o las malas condiciones económicas de una persona (*El Financiero*, México, 19 de abril de 1995: 10).

Entonces, la importancia de El Barzón radica en el hecho de que se podría inscribir dentro de los movimientos sociales en México que, más allá de su vida institucional u organizacional, han logrado poner en la mesa del debate los aspectos centrales de un proceso de democratización en términos amplios: la recuperación de planteamientos alternativos para el desarrollo económico; la utilización del discurso jurídico para fundamentar sus demandas, así como también para justificar sus críticas al sistema político; sus formas de acción tendientes a movilizar a la opinión pública; su estructura nacional, la cual funcionaba a partir de un principio de descentralización real de los distintos barzones estatales o regionales; la utilización de manera clara de los recursos tecnológicos para dar a conocer sus argumentos —utilizando, por ejemplo, internet—; el empleo de las estrategias de la resistencia civil en sus movilizaciones y la vinculación con distintos actores sociales y políticos, tanto en el entorno nacional —son claros los lazos que se establecieron con el clero católico—, como internacional —la conformación de El Barzón latinoamericano o la incorporación simbólica del Papa Juan Pablo II como barzonista honorario.

Sin embargo, dentro del movimiento existían claros rasgos autoritarios; el peso de una cultura política de cerca de setenta años no se podía desechar por sí sola. La división de El Barzón y la posterior incorporación a los partidos de la Revolución Democrática y al Revolucionario Institucional son un claro ejemplo de ello, así como la presencia de rasgos caudillistas y poco democráticos que salieron a la luz pública en muchas ocasiones. Aunque esto no sería suficiente para deslegitimar la importancia cabal del movimiento, ya que por su composición, sus alcances y límites, El Barzón sería tal vez el movimiento más importante en su tipo, es decir, un “movimiento nacional de las clases medias afectadas por la política económica y que pertenece a la esfera de la sociedad civil organizada” (Rea Rodríguez, 2001: 1).

De esta manera, el Barzón se convierte en un referente paradigmático para entender la construcción de los nuevos referentes identitarios, en este proceso de quiebre de las identidades políticas tradicionales mexicanas.

La reestructuración económica y las nuevas identidades políticas. Una visión historiográfica

La manera tradicional en la que se abordaba el estudio de los movimientos sociales en el país se basaba en una perspectiva analítica empírica, lo cual originó que no se tuviera una rigurosidad teórica acerca de este concepto (Foweraker y Craig, 1990).

En México se utilizaron las metodologías marxistas y tourainianas de manera clara, dejando de lado a la Escuela de Movilización de Recursos o de Estructura de Oportunidades Políticas. La discusión se situaba en ubicar a los participantes de los movimientos sociales en las “masas” o en “actores populares”, privilegiando el aspecto político de estos movimientos, pero olvidando su carácter cultural, identitario o cívico.

Lo anterior no permitió entender, por ejemplo, cómo es que la lucha cívica en defensa de la democracia electoral provenía de un sector de la población identificado como de derecha, afiliada a un partido conservador como era el Partido Acción Nacional (PAN), o cómo los movimientos católicos conservadores impulsaron muchas veces la lucha por la democracia municipal en el país. Además, se tornaba necesario recuperar la perspectiva que permitiera abordar teóricamente esta situación y no sólo realizar un análisis empírico de los movimientos. Así, al paso del tiempo, se hizo necesario dejar de lado las visiones clásicas del estudio de los movimientos sociales desde la perspectiva de los movimientos populares y de clase, ya que sólo explicaban una parte del fenómeno, sin abarcar otros ángulos del problema.

Por lo anterior, nuevos trabajos sobre el tema permitieron construir visiones distintas para explicar la movilización ciudadana. Se superaba la visión de los movimientos de clase y se daba paso a las explicaciones culturalistas o identitarias de la auto-organización social. En esta lógica, se puede situar a la de Sergio Zermeño (1996) como una de las teorías más acabadas en este sentido.

Este autor parte de preguntarse cómo se genera la movilización social en relación con los procesos de cambio en México, en términos políticos o económicos. El autor entiende que los procesos de democratización van más allá de los cambios institucionales. La democratización impacta en la aparición de nuevos actores sociales, los cuales no son necesariamente las clases populares ni las masas obreras, sino sectores sociales que muchas veces disfrutaron de los beneficios del desarrollo del sistema político y económico en México.

La conformación de los movimientos sociales resulta mucho más compleja que una simple reacción ante la crisis económica, ya que muchas veces este reclamo de espacios de participación respondía a criterios de madurez social de ciertos sectores de la sociedad.

Sergio Zermeño (1996) parte de la tesis de que se vive un proceso contradictorio en términos asociativos en la sociedad, ya que la existencia de un Estado fuerte en México originó que la sociedad civil y los movimientos sociales fueran funcionales para el Estado mexicano. Esto quiere decir que en la medida en que toda movilización se hacía con referencia al Estado, éstas resultaban sus legitimadoras, porque al momento en que se resolvía la petición, el Estado asumía el papel de un gobierno eficiente.

Sin embargo, para cuando el país entra en los circuitos de la globalización,⁵ estos criterios de modernización afectan a los actores sociales propios de nuestra modernidad política (Zermeño, 1996: 11). La globalización ha destruido componentes fundamentales de la sociedad civil mexicana; los espacios de intermediación tradicional entre la sociedad y el Estado tendieron a desaparecer. Así, sindicatos, partidos políticos y movimientos sociales sufrieron un proceso de reconfiguración en su concepción y acción.

Zermeño (1996: 12) argumenta que la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos y Canadá se convirtió en un “disolvente poderosísimo de lo social: de las identidades colectivas y los espacios de interacción comunicativa y de formación crítica de lo público”, ya que este proceso ha acarreado miseria, desintegración social, altos índices de marginación y baja calidad de vida. Es inconcebible pensar en un orden democrático político si no hay un orden democrático social.

Las fuentes de desintegración social las ubica en el estancamiento económico de la década de los ochenta del siglo pasado, cuando la mala distribución de la riqueza y la falta de creación de empleos generó niveles insospechados de pobreza, por lo que la anomia y la desintegración social propias del periodo de crisis económica causaron que el país entrara en una crisis societal y política. Esto obligó a que fuera necesario el establecimiento de nuevos criterios de unidad y cohesión en términos sociales. Nuevos liderazgos tomaron el control de la intermediación sociedad-Estado, de tal suerte que aparecieron nuevos temas en la agenda de la sociedad civil, por ejemplo: la recuperación del pasado indígena del país, los derechos negados a las mujeres y los homosexuales, y la fijación de criterios de equilibrio entre la actividad económica y el ambiente.

Lo anterior quiere decir que este proceso de desintegración social permitió que se buscaran nuevos puntos de referencia social para poderse cohesionar. El parámetro de la distribución de la riqueza desaparece en el discurso de los movimientos sociales y aparecen los temas de la identidad y de los derechos culturales y simbólicos de las minorías.

El proceso de quiebre de la modernidad “occidentalizada” mexicana permitió la aparición de problemas que ancestralmente se habían negado o relegado a nivel social, por lo que movimientos como el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), y los ambientalistas o de género, tienen referencia y espacio en el nuevo entorno social del país.

Esta teoría identitaria planteada por Zermeño esboza que la importancia de la participación no recae solamente en el hecho de la protesta, sino que fomenta una

⁵ Se toma como referencia la entrada de México al TLC a mediados de los años ochenta.

nueva forma de socialización y aprendizaje de la política, de tal manera que la estructura política que pervivió en México durante gran parte del siglo xx afectó la construcción de:

- a) Un Estado de Derecho efectivo,
- b) la sociedad civil y, por tanto,
- c) los criterios de participación social y de ciudadanía.

Sin embargo, los desajustes sociales, producto del neoliberalismo, propician que la movilización social se aglutine en torno a demandas muy concretas que inciden directamente en la idea de reformular el proyecto político del país. Estos nuevos movimientos no piden sólo la transformación de las estructuras institucionales, sino también de los aspectos culturales y de respeto de los derechos sociales de la población.

Desde esta perspectiva teórica, podríamos resumir diciendo que la conformación de los movimientos sociales bajo los modelos contemporáneos se basan de manera fundamental en la perspectiva identitaria (Eyerman y Jamison, 1991; Ibarra y Tejerina, 1998; Ibarra, 2000; Johnston y Klandermans, 1995; Laraña, 1999; Melucci, 1994, 1995, 1999; Touraine, 1995). La idea de la conformación de los movimientos sociales bajo esta perspectiva parte de la aseveración de que no todo problema desemboca en una movilización colectiva. El requisito indispensable es que debe existir un problema que viole intereses muy concretos. Sin embargo, los canales organizativos institucionales para solucionar ese conflicto son inoperantes, por lo que la gente se involucra para solucionar los problemas, según su visión de cómo deberían ser las cosas.

Desde esta perspectiva se implica que un movimiento social genera y se legitima a partir de la construcción de una identidad colectiva. La idea es que determinadas personas quieren vivir una forma distinta de ver, estar y actuar en el mundo. Ciertamente, la intensidad de esta vivencia puede ser muy débil, pero ésta debe existir para poder hablar de un movimiento social [...], debe existir un mínimo de compartir un sentido, una común forma de interpretar y vivir la realidad (Ibarra, 2000: 10).

De esta forma, los movimientos sociales no solamente se van a caracterizar por realizar acciones visibles para el resto de la sociedad, sino que se convertirán, entonces, en una red de socialización generadora de sentidos compartidos por un pequeño grupo de personas que van a construir su vida alrededor de los conceptos y las cosmovisiones generadas por el grupo (Melucci, 1994, 1995, 1999).

La idea de tal vinculación en este espacio público se debe a la fragmentación generada por la globalización. Como plantea Zermeño (1996), la necesidad de encontrar nuevos liderazgos, identidades políticas y el fin de las referencias políticas globales, obliga a que los grupos sociales interactúen en pequeñas escala, permitiendo así que estos movimientos sociales se conviertan en un espacio generador y reproductor de identidades colectivas (Foweraker y Craig, 1990).

Los cambios que enarbolan estos movimientos con un trasfondo identitario son de una envergadura distinta a las perspectivas de cambio solamente en la estructura política. Sin embargo, el problema es que de manera tradicional no se toman en consideración, o este tipo de cambios en las estructuras de significado y de sentido de los valores políticos y sociales se minimizan (Eyerman y Jamison, 1991: 140). El potencial transformador de estos valores se incluye en la generación de la “praxis cultural” de los movimientos sociales (*idem*), los cuales engloban, entonces, un marco de referencia para legitimar y transformar el entorno social hacia parámetros más democráticos (Rivas, 1998).

La incorporación de las personas en los movimientos sociales se lleva a cabo siempre y cuando se compartan sentidos, significados y puntos de vista, en relación con el marco general más amplio en que se desarrolle el movimiento. Los marcos interpretativos acarrearán valores de vinculación y de solidaridad entre los miembros que participan dentro del movimiento, ya que

[...] creen que los problemas, a favor de cuya solución han decidido movilizarse, deben solucionarse de forma participativa, igualitaria y cooperativa y, por tanto, buscarán organizarse, moverse de forma solidaria y participativa para solucionar esos problemas. Así, prefiguran en su acción colectiva el mundo (o una parte del mundo) que tratan de establecer. Así, un movimiento es una respuesta a carencias valorativas, ideológicas (Ibarra, 2000: 10).

Los movimientos utilizan símbolos y marcos que les permiten unirse y vincularse entre los miembros al interior, así como al exterior del movimiento. A partir de estos significados, ellos legitiman y adquieren unidad en su lucha: “Un movimiento empieza y se consolida porque hay gente dispuesta a ello, porque esa gente tiene una forma especial de ver la realidad y de querer transformarla, y porque hay condiciones para su puesta en marcha” (Ibarra, 2000: 10).

De esta manera, se construyen marcos culturales de acción, los cuales guían todas las acciones de los miembros del movimiento, tanto en su aspecto organizativo, como en su vida cotidiana (Rivas, 1998; Melucci, 1994, 1995, 1999).

Estos marcos de acción colectiva o *enmarcamientos* (Rivas, 1998) se pueden entender como “un conjunto de creencias y construcciones de sentido, que inspiran y legitiman las acciones y campañas de los movimientos sociales”. El proceso de elaboración de estos marcos es doble. Por un lado, hay un proceso de “objetivación” de marcos colectivos y, por otro lado, un proceso más de construcción de marcos individuales o grupales, a partir de la apropiación y reelaboración de estos marcos colectivos (Ibarra, 2000: 11; Estrada, 1995). La manera en que se construyen estos marcos pasa por tres distintas etapas:

- a) Un sentimiento de injusticia, en el cual se identifica a un culpable.
- b) Este sentimiento recae en un colectivo que se siente agraviado y desarrolla una capacidad de actuar a partir de un sentimiento de solidaridad para tratar de resolver esta afectación.
- c) Un sentimiento de que estas injusticias pueden resolverse a partir de una movilización colectiva (Ibarra, 2000: 11).

Estos puntos coinciden con los enumerados por Touraine, cuando dice que los tres componentes que permiten la aparición de un movimiento social en términos de las nuevas problemáticas de la sociedad global son la identidad, la oposición y la totalidad (Touraine, 1995).

La diferencia entre estas posiciones es que la visión de esta nueva tipología de movimientos se basa en una transformación radical del sistema, sobre todo en sus valores culturales y simbólicos. Esto no exime que los integrantes del movimiento muchas veces participen de ellos, con tal de obtener beneficios individuales. Sin embargo, a diferencia de las teorías racionalistas y el efecto del *free rider*, los participantes de estos movimientos están conscientes de la importancia de la vinculación y, sobre todo, de negociar algunos temas de manera colectiva, por lo que apuestan a que pocas personas adopten la posición del *free rider*, ya que si muchos tomaran esa actitud, el grupo perdería fuerza y terminaría deslegitimado (Ibarra, 2000; Cohen, 1985).

Es así como el movimiento adquiere dinamismo, ya que estos valores y símbolos se van transformando con el paso del tiempo, según el desarrollo, las necesidades y el impacto social y político que hayan tenido en el entorno social. Lo anterior implica que el movimiento no debe ser visto como un campo prodemocrático por excelencia, sino que hay que entender que los enmarcamientos dados por el movimiento pueden adquirir formas democráticas, conservadoras, reformistas, etcétera, ya que “los movimientos funcionan como espacios abiertos donde se hacen contratos continuamente negociables” (Melucci, 1994: 143).

En esta tensión entre las prácticas autoritarias con las nuevas formas protodemocráticas es que se construyen los referentes de las nuevas identidades políticas en este contexto social transicional en México, de tal forma que el estudio de los casos específicos nos puede ayudar a entender mejor la manera en que se construyen, actúan y se desarrollan estas identidades políticas emergentes.

Conclusiones

El estudio de los movimientos sociales desde una perspectiva identitaria nos permite entender, en su justa dimensión, la importancia de la cultura política dentro de los procesos de transición política. El proceso de liberalización institucional no debe ir solamente acompañado de reformas institucionales tendientes a iniciar la apertura y la normalización de las reglas políticas dentro del régimen político. También debe ir a la par de reformas tendientes a modificar los imaginarios políticos sociales, capaces de transformar no solamente al régimen, sino al sistema político en su totalidad. De ahí la importancia del estudio de la cultura política, como el eje articulador de los cambios políticos y sociales.

En este sentido, la recuperación de los enmarcamientos discursivos generados por los movimientos sociales se inscribe dentro de la lógica de ubicar estos elementos discursivos y axiológicos que ejemplifican estas contradicciones inherentes a nuestros actores e instituciones políticas.

Descubrir estas referencias que muestran las inconsistencias entre el discurso y las prácticas políticas generadas en grupos de la sociedad civil, nos ayudarán también a ubicar en estas narraciones elementos que permitan generar una identidad cada vez más democrática en la acción y la interpretación de la lucha política enarbolada por movimientos sociales. Es decir, el reconocimiento de las prácticas democráticas corresponde solamente a los miembros del movimiento social, siempre y cuando éstos descubran que sus prácticas sociales están conformadas por comportamientos autoritarios, y hasta que no se dé una construcción integral que vincule los aspectos subjetivos con los estructurales. De no ser así, los elementos de la tradición política con los valores prodemocráticos que acarrearán ciertos grupos de la sociedad civil no podrán superar las inercias del viejo régimen, que impiden la consolidación de un modelo societal democrático.

Estos grupos de la sociedad civil no representan en sí mismos a grupos que ayuden a la construcción de un orden democrático en el país, ya que dentro de estos movimientos sociales se presentan una serie de contradicciones que no son otra cosa más que el reflejo del impacto de las tradiciones políticas dentro del imaginario social.

La lucha por la instauración de condiciones sociales más apegadas a las reglas del Estado de Derecho se topa con una incapacidad por parte de amplios sectores de la sociedad de asumir la responsabilidad de sus derechos y obligaciones correspondientes a una sociedad bajo un orden democrático. Por ello, estos nuevos movimientos sociales llevan consigo valores tanto democráticos como autoritarios en sus relaciones sociales, en su interior y hacia el exterior.

De ahí la importancia del estudio de los movimientos sociales desde esta perspectiva identitaria, ya que éstos representan el declive de un orden político en el cual la vida social tiene como elemento estructurador la presencia del Estado en las esferas públicas y privadas. Además, existen grupos de personas que tratan de luchar contra esta herencia política, intentando democratizar las dinámicas simbólicas sociales (Habermas, 1998b).

En esta lógica, estudiar cómo es que se generan los mecanismos de participación social desde abajo —es decir, desde los movimientos sociales—, nos ayudará a entender cómo es que se pueden construir escenarios alternativos al proceso de instauración de valores políticos democráticos, ya que el potencial transformador de la sociedad civil y los movimientos sociales es muy fuerte, aunque también existe la posibilidad de que estas formas organizativas sociales reproduzcan e instauren en su interior prácticas autoritarias.

Por ello es importante establecer un esquema metodológico que nos permita investigar y entender la conformación de las nuevas identidades políticas. Ello resulta fundamental, en la medida en que el proceso de transición política ha generado nuevas formas de convivencia social, así como también ha quebrado las formas tradicionales de entender y hacer la política en México. Por lo anterior, un camino futuro para la investigación política en temáticas como cultura política, movimientos sociales, sociedad civil y partidos políticos, es el de la generación de las identidades políticas emergentes, camino que nos ayudará al entendimiento de las formas con que construimos y recreamos el sentido de la vida democrática desde lo social, desde las relaciones sociales.

Bibliografía

- Cohen, J. L. (1985), "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements", *Social Research*, núm. 52, pp. 663-716.
- Dahl, R. (1999), *La democracia. Una guía para los ciudadanos*, Madrid, Taurus.
- (1997), *La poliarquía*, México, REI.

- _____ (1993), *Los dilemas del pluralismo democrático*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- De la Garza Toledo, E. (1988), *Ascenso y crisis del Estado social autoritario. Estado y acumulación del capital en México (1940–1976)*, México, El Colegio de México.
- Estrada Saavedra, M. (1995), *Participación política y actores colectivos*, México, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés Editores.
- Eyerman, R. y A. Jamison (1991), *Social Movements. A Cognitive Approach*, Pennsylvania, Pennsylvania State University.
- Foweraker, J. y A. Craig (1990), *Popular Movements and Political Change in Mexico*, Boulder, Lynne Reyner Publisher.
- Garretón, M. A. (2001), “Cambios sociales, actores y acción colectiva en América Latina”, *Cuadernos de la CEPAL, Serie Políticas Sociales*, núm. 56, octubre, Santiago de Chile, ECLAC/ONU.
- Habermas, J. (1998a), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1998b), *Facticidez y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.
- Held, D. (1992), *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza Universidad.
- Ibarra, P. (2000), “¿Qué son los movimientos sociales?”, en E. Grau y P. Ibarra (coords.), *Anuario de los movimientos sociales, Una mirada sobre la red*, Barcelona, Icaria Editorial-Getiko Fundazioa.
- Ibarra, P. y Tejerina, B. (eds.) (1998), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta.
- Isunza Vera, E. (2001), *Las tramas del alba. Una visión de las luchas por el reconocimiento en el México contemporáneo (1968–1993)*, México, CIESAS/ Miguel Ángel Porrúa.
- _____ (1999), *De la identidad democrática a la red holística de los derechos humanos*, manuscrito, Xalapa, 43 pp.
- Johnston, H. y B. Klandermans (eds.) (1995), *Social Movements and Culture. Social Movements, Protest, and Contention*, vol. 4, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Laraña, E. (1999), *La construcción de los movimientos sociales*, Madrid, Alianza.
- Melucci, A. (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México.
- _____ (1995), *Challenging Codes*, Londres, Cambridge University Press.
- _____ (1994), “¿Qué hay de nuevo en los movimientos sociales?”, en E. Laraña y J. Gusfeld, *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, Colección Academia, pp. 119-150.

- Mestries, F. (1997), *El Barzón. ¿Asociación ciudadana, organización de productores o movimiento político?*, mimeo, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.
- (1995), “El Barzón o la radicalización de los medianos y grandes productores agrícolas”, *Sociológica*, año 10, núm. 28, mayo-junio, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, pp. 143-176.
- Offe, C. (1988), *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid, Editorial Sistema, Colección Ciencias Sociales.
- Rea Rodríguez, C. R. (2001), *El Barzón Unión. ¿Un nuevo movimiento social en México?*, Coloquio sobre Movimientos Sociales en el Norte y Sur, Asociación Internacional de Sociología, 26 y 27 de febrero, Roma, Italia.
- Rivas, A. (1998), “El análisis de Marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales”, en P. Ibarra y B. Tejerina, *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta.
- Torres, G. (1999), “The Barzón Debtor’s Movement: From the Local to the National in Protest Politics”, en W. A. Cornelius, T. A. Eisenstadt y J. Hindley (eds.), *Subnational Politics and Democratization in Mexico*, La Jolla, San Diego, Center for U. S.-Mexican Studies, University of California, pp. 133-151.
- (1997a), “Las siete vidas del Barzón: tensiones en la construcción de una fuerza política nacional”, en E. Gutiérrez Garza (coord.), *El debate nacional*, tomo 4, J. M. Ramírez y J. Regalado, *Los actores sociales*, México, Universidad de Guadalajara-Editorial Diana, pp. 315-340.
- (1997b), *El Barzón del Agave. Plusvalía y reproducción en un contexto de globalización*, mimeo, Guadalajara, CIESAS-Occidente.
- Touraine, A. (1995), *La producción de la sociedad*, México, UN-IFAL.
- Villafuerte Valdés, L. F. (2008), “Identidades políticas emergentes y reestructuración económica. El caso de El Barzón en México”, en T. Da Cunha Lopés Girais, *Democracias y políticas públicas*, UMSNH, en prensa.
- Williams, H. L. (1996), *Planting Troubles. The Barzon Debtor’s Movement in Mexico*, La Jolla, San Diego, Center for U. S./Mexican Studies, University of California.
- Zermeño, S. (1996), *La sociedad derrotada*, México, Siglo XXI Editores.
- (1987), “La democracia como identidad restringida”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XLIX, núm. 4, octubre-diciembre, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Documentos de El Barzón

Acta Constitutiva de El Barzón (1993), mimeo, 8 de noviembre.

Boletín El Barzón Metropolitano (1995), núm. 1.

Estatutos de El Barzón Unión.

Pacto Político y de la Intocabilidad (1996), firmado por las direcciones de El Barzón y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), mimeo, julio, municipio La Realidad, Chiapas, México.

Palabras del EZLN (1996), Acto de Clausura de la Conferencia sobre Línea Política de El Barzón, 19-21 de julio, mimeo, La Realidad, Chiapas, México.

“Proyecto de El Barzón Latinoamericano” (1996), *El Barzón Latinoamericano*, discurso pronunciado por Juan José Quirino Salas, noviembre, mimeo, ciudad de México.

*Historia, identidad nacional y carácter cívico político
en sociedades complejas.*

El caso de las sociedades española y latinoamericanas
se terminó de imprimir en agosto de 2010
en los talleres de Página Editorial, S.A. de C.V.,
Progreso No. 10, colonia Ixtapaluca centro,
Ixtapaluca. C.P. 56530, Estado de México.
Tiraje: 1 000 ejemplares.